

تَرْمِذِي

تالیف

حضرت مولانا کمال الدین المتشریف
استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلفشن کراچی

ترجمہ

مولانا محمد لقمان شاہ
راشل جامعہ اسلامیہ کلفشن

ترجمہ

مولانا محمد تقی الرحمن
راشل جامعہ اسلامیہ کلفشن

تَرْمِذِي

دارالتشريف

جامعہ اسلامیہ کلفشن

پلاک ۵، خیابان ردی، کلفشن، کراچی۔
فون: ۵۸۷۳۳۳۱-۵۸۷۳۳۳۶

جلد سوم

فہرست ابواب ترمذی

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱	ابواب الزکوٰۃ عن رسول اللہ ﷺ	۸
۲	باب ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی منع الزکوٰۃ من التشدید	۱۱
۳	باب ماجاء اذا دیت الزکاۃ فقد قضیت ما علیک	۱۵
۴	باب ماجاء فی زکوٰۃ الذهب والورق	۲۳
۵	باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم	۲۷
۶	باب ماجاء فی زکوٰۃ البقر	۳۶
۷	باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خيار المال فی الصدقة	۴۰
۸	باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر والحبوب	۴۷
۹	باب ماجاء لیس فی الخیل والرقيق صدقة	۵۲
۱۰	باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل	۵۲
۱۱	باب ماجاء لازکوٰۃ علی المال المستفاد حتی یموت علیہ الحول	۵۵
۱۲	باب ماجاء لیس علی المسلمین جزیه	۵۸
۱۳	کافروں کے قرب سے بچنا چاہیے	۵۸
۱۴	باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی	۶۳
۱۵	باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضر وات	۶۸
۱۶	باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانهار وغیرہا	۷۰
۱۷	باب ماجاء فی زکوٰۃ مال الیتیم	۷۴
۱۸	باب ماجاء ان العجماء جربہا جباروفی الرکاز الخمس	۸۰

صفحه نمبر	عنوان	نمبر شمار
۸۸	باب ماجاء فی الخرص	۱۹
۹۵	باب ماجاء فی العاقل علی الصدقة بالحق	۲۰
۹۶	باب ماجاء فی المعتدی فی الصدقة	۲۱
۹۸	باب ماجاء فی رضا المصدق	۲۲
۱۰۰	باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء	۲۳
۱۰۱	باب من تحل له الزکاة	۲۴
۱۰۴	بحث اول	۲۵
۱۰۷	بحث ثانی	۲۶
۱۰۸	بحث ثالث	۲۷
۱۱۱	بحث رابع	۲۸
۱۱۲	باب ماجاء من لا تحل له الصدقة	۲۹
۱۱۵	باب من تحل له الصدقة من الغارمین و غیرهم	۳۰
۱۱۹	باب ماجاء فی کراهیة الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم و اهل بیته و موالیه	۳۱
۱۲۵	باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة	۳۲
۱۲۷	باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاة	۳۳
۱۳۱	باب ماجاء فی فضل الصدقة	۳۴
۱۳۵	باب ماجاء فی حق السائل	۳۵
۱۳۶	باب ماجاء فی اعطاء المولفة قلوبهم	۳۶
۱۴۰	حل طلب مسأله	۳۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۸	باب ماجاء المتصدق يرث صدقته	۱۴۳
۳۹	باب ماجاء في كراهية العود في الصدقة	۱۴۵
۴۰	باب ماجاء في الصدقة عن الميت	۱۴۷
۴۱	ايصال ثواب کے نام پر مروجہ قرآن خوانی اور اس کا حکم	۱۵۲
۴۲	باب ماجاء في نفقة المرأة من بيت زوجها	۱۵۷
۴۳	باب ماجاء في صدقة الفطر	۱۶۲
۴۴	مسئلہ	۱۷۳
۴۵	باب ماجاء في تقديمها قبل الصلوة	۱۷۳
۴۶	باب ماجاء في تججيل الزكاة	۱۷۷
۴۷	باب ماجاء في النهي عن المسئلة	۱۸۱
۴۸	ابواب الصوم عن رسول اللہ ﷺ	۱۸۴
۴۹	باب ماجاء في فضل شهر رمضان	۱۸۶
۵۰	باب ماجاء لا تقدموا الشهر بصوم	۱۹۲
۵۱	باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك	۱۹۵
۵۲	باب ماجاء في احصاء هلال شعبان لرمضان	۱۹۹
۵۳	باب ماجاء ان الصوم لرؤيت الهلال والافطار له	۲۰۱
۵۴	باب ماجاء ان الشهر يكون تسعا وعشرين	۲۰۳
۵۵	باب ماجاء في الصوم بالشهادة	۲۰۶
۵۶	باب ماجاء شهر اعياد لا ينقصان	۲۱۰
۵۷	باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم	۲۱۳

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۲۱۹	رویت ہلال کا تقریبی اصول اور حل	۵۸
۲۲۱	باب ماجاء ما يستحب عليه الافطار	۵۹
۲۲۴	باب ماجاء ان الفطر يوم تفطرون والا ضحى الخ	۶۰
۲۲۶	باب ماجاء اذا قبل الليل وادبر النهار فقد افطر الصائم	۶۱
۲۲۸	باب ماجاء في تعجيل الافطار	۶۲
۲۳۱	باب ماجاء في تاخير السحور	۶۳
۲۳۴	باب ماجاء في بيان الفجر	۶۴
۲۳۹	باب ماجاء في التشديد في الغيبة للصائم	۶۵
۲۴۲	باب ماجاء في فضل السحور	۶۶
۲۴۵	باب ماجاء في كراهية الصوم في السفر	۶۷
۲۵۱	باب ماجاء في الرخصة في الصوم في السفر	۶۸
۲۵۲	باب ماجاء في الرخصة للمحارب في الافطار	۶۹
۲۵۴	باب ماجاء في الرخصة في الافطار للحملی والمرضع	۷۰
۲۵۸	باب ماجاء في الصوم عن الميت	۷۱
۲۶۲	باب ماجاء في الكفارة	۷۲
۲۶۴	باب ماجاء في الصائم يذرع القی	۷۳
۲۶۶	باب ماجاء في من استقاء عمداً	۷۴
۲۶۸	باب ماجاء في الصائم ياكل ويشرب ناسياً	۷۵
۲۷۱	باب ماجاء في الافطار متعمداً	۷۶
۲۷۳	باب ماجاء في كفارة الفطر في رمضان	۷۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۷۸	مسائل الحدیث پہلا مسئلہ	۲۷۵
۷۹	دوسرا مسئلہ	۲۷۶
۸۰	تیسرا مسئلہ	۲۷۷
۸۱	چوتھا مسئلہ	۲۷۸
۸۲	پانچواں مسئلہ	۲۷۹
۸۳	باب ماجاء فی السواک للصائم	۲۸۰
۸۴	باب ماجاء فی الکحل للصائم	۲۸۵
۸۵	مسئلہ	۲۸۸
۸۶	باب ماجاء فی القبلة للصائم	۲۸۸
۸۷	باب ماجاء فی مباشرة الصائم	۲۹۰
۸۸	باب ماجاء لا صیام لمن لم یعزم من اللیل	۲۹۲
۸۹	باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع	۲۹۶
۹۰	باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ	۲۹۹
۹۱	باب ماجاء فی وصال شعبان برمضان	۳۰۰
۹۲	باب ماجاء فی کرہیۃ الصوم فی النصف الباقی من شعبان لحال رمضان	۳۰۳
۹۳	باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان	۳۰۳
۹۴	باب ماجاء فی صوم المحرم	۳۰۸
۹۵	باب ماجاء فی صوم یوم الجمعة	۳۱۱
۹۶	باب ماجاء فی کرہیۃ صوم یوم الجمعة وحده	۳۱۳
۹۷	باب ماجاء فی صوم یوم السبت	۳۱۳

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۳۱۵	باب ماجاء فی صوم یوم الاثنين والخمیس	۹۸
۳۱۶	باب ماجاء فی صوم یوم الاربعاء والخمیس	۹۹
۳۱۷	باب ماجاء فی فضل صوم یوم عرفة	۱۰۰
۳۱۸	باب ماجاء فی کراهیۃ صوم یوم عرفة بعرفة	۱۰۱
۳۲۰	باب ماجاء فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۱۰۲
۳۲۱	باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء	۱۰۳
۳۲۲	باب ماجاء فی عاشوراء ای یوم هو؟	۱۰۴
۳۲۳	باب ماجاء فی صیام العشر	۱۰۵
۳۲۵	باب ماجاء فی العمل فی ایام العشر	۱۰۶
۳۲۶	باب ماجاء فی ستة ایام من شوال	۱۰۷
۳۲۸	باب ماجاء صوم ثلاثة من کل شهر	۱۰۸
۳۲۹	باب ماجاء فی فصل الصوم	۱۰۹
۳۳۳	باب ماجاء فی صوم الدهر	۱۱۰
۳۳۸	باب ماجاء فی سرد الصوم	۱۱۱
۳۴۰	باب ماجاء فی کراهیۃ الصوم یوم الفطر ویوم النحر	۱۱۲
۳۴۱	باب ماجاء فی کراهیۃ الصوم ایام التشریق	۱۱۳
۳۴۲	باب ماجاء فی کراهیۃ الحجامة للصائم	۱۱۴
۳۴۷	باب ماجاء عن الرخصة فی ذالک	۱۱۵
۳۴۹	باب ماجاء فی کراهیۃ الوصال فی الصیام	۱۱۶
۳۵۲	باب ماجاء فی الجنب یدرکہ الفجر وهو یرید الصوم	۱۱۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۱۸	باب ماجاء فی اجابة الصائم الدعوة	۳۵۴
۱۱۹	باب ماجاء فی کراهیة صوم المرأة الا باذن زوجها	۳۵۷
۱۲۰	باب ماجاء فی تأخیر قضاء رمضان	۳۵۸
۱۲۱	باب ماجاء فی فضل الصائم اذا اکل عنده	۳۶۱
۱۲۲	باب ماجاء فی قضاء الحائض الصیام دون الصلوة	۳۶۲
۱۲۳	باب ماجاء فی کراهیة مبالغة الاستنشاق للصائم	۳۶۳
۱۲۴	باب ماجاء فیمن نزل بقوم فلا یصوم الا باذنهم	۳۶۴
۱۲۵	باب ماجاء فی الاعتکاف	۳۶۶
۱۲۶	باب ماجاء فی ليلة القدر	۳۶۹
۱۲۷	باب منه	۳۷۲
۱۲۸	باب ماجاء فی الصوم فی الشتاء	۳۷۳
۱۲۹	باب ماجاء علی الذین یطیقونه	۳۷۴
۱۳۰	باب ماجاء فیمن اکل ثم خرج یرید سفراً	۳۷۸
۱۳۱	باب ماجاء فی تحفة الصائم	۳۸۱
۱۳۲	باب ماجاء فی الفطر والاضحی متى یکون؟	۳۸۲
۱۳۳	باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه	۳۸۳
۱۳۴	باب المعتکف یمخرج للحاجة ام لا؟	۳۸۴
۱۳۵	باب ماجاء فی قیام شهر رمضان	۳۸۸
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل من فطر صائماً	۳۹۵
۱۳۷	باب الترغیب فی قیام شهر رمضان و ماجاء فیمن الفضل	۳۹۶

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۳۹۸	ابواب الحج عن رسول اللہ ﷺ	۱۳۸
۴۰۳	باب ماجاء فی حرمة مکة	۱۳۹
۴۱۱	باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة	۱۴۰
۴۱۴	باب ماجاء فی التغلیظ فی ترک الحج	۱۴۱
۴۱۷	باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة	۱۴۲
۴۲۲	باب ماجاء فی کم فرض الحج؟	۱۴۳
۴۲۴	باب ماجاء تم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟	۱۴۴
۴۲۶	مسئلة الباب	۱۴۵
۴۲۸	باب ماجاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟	۱۴۶
۴۳۱	باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟	۱۴۷
۴۳۵	باب ماجاء متی احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟	۱۴۸
۴۳۷	باب ماجاء فی افراد الحج	۱۴۹
۴۳۷	پہلا مسئلہ	۱۵۰
۴۳۸	دوسرا مسئلہ	۱۵۱
۴۴۱	تیسرا مسئلہ	۱۵۲
۴۴۴	چوتھا مسئلہ	۱۵۳
۴۴۵	باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة	۱۵۴
۴۴۶	باب ماجاء فی التمتع	۱۵۵
۴۵۵	باب ماجاء فی التلبیة	۱۵۶
۴۶۰	باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر	۱۵۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۵۸	باب ماجاء فی رفع الصوت بالتلبية	۴۶۲
۱۵۹	باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام	۴۶۵
۱۶۰	باب ماجاء فی مواقيت الاحرام لابل الآفاق	۴۶۷
۱۶۱	باب ماجاء فی مالا يجوز للمحرم لبسه	۴۷۲
۱۶۲	باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم یجد الا زاروا العلین	۴۷۹
۱۶۳	باب ماجاء فی الذی یحرم وعليه قميص اوجبة	۴۸۰
۱۶۴	باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب	۴۸۳
۱۶۵	باب ماجاء فی الحجلة للمحرم	۴۸۶
۱۶۶	باب ماجاء فی کرہیۃ تزویج المحرم	۴۸۷
۱۶۷	باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک	۴۸۹
۱۶۸	باب ماجاء فی اکل الصيد للمحرم	۴۹۶
۱۶۹	باب ماجاء فی کرہیۃ لحم الصيد للمحرم	۵۰۰
۱۷۰	باب ماجاء فی صید البحر للمحرم	۵۰۲
۱۷۱	باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم	۵۰۳
۱۷۲	باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة	۵۰۷
۱۷۳	باب ماجاء فی دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة من اعلاها وخروجہ من اسفلها	۵۰۹
۱۷۴	باب ماجاء فی دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة نہاراً	۵۱۱

تہمت

ويلیه ”باب کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت“

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً ومصلیاً ومسلماً

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

رابط :-

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ صلوٰۃ کے بعد صوم کا ذکر کیا جاتا کیونکہ صلوٰۃ و صوم دونوں عبادات بدنہ ہیں اور زکوٰۃ عبادت مالیہ ہے لیکن متابعہ للقرآن صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر کیا اس لئے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر قرآن میں عموماً ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں اشارہ ہو اس بات کی طرف کہ فرضیت زکوٰۃ صوم پر (علی قول) مقدم تھی زماناً تو ذکر ابھی اسے مقدم کیا۔ تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ یہ خداوند تعالیٰ کی صفت جلال کی مظہر ہے بلکہ اس کا تقاضا ہے کہ جو ذات جمیع اشیاء کی خالق و مالک ہو اس کے سامنے عاجزی و انکساری (نماز) کی جائے اور بادشاہوں کی عادت ہے کہ ایسے خادموں کو خزانے کی کنجیاں دے دیا کرتے ہیں تاکہ خازن اس کو امانت اور دیانت سے خرچ کرے۔ مال اللہ تعالیٰ کا ہے۔

درحقیقت مالک ہر شی خدا است

ایں امانت چند روز نزد ما است

اس لئے زکوٰۃ کا بیان نماز کے بعد ہونا مناسب ہوا۔

دنیا میں اس وقت تین نظریے اور نظام رائج ہیں۔ (۱) سرمایہ دارانہ۔ (۲) کمیونزم (اشتراکیت)۔

(۳) اور اسلامی قانون۔

سرمایہ دارانہ نظام کا مطلب یہ ہے کہ آدمی جو مال حاصل کرتا ہے اس میں کسی کا کچھ حق نہیں ہے۔

اشتراکیت کا مطلب یہ ہے کہ مال کسی کا شخصی حق نہیں ہوتا ہے یہ سب کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ پہلا نظام

یورپ و امریکہ وغیرہ میں رائج ہے جبکہ دوسرے کی ناکام کوشش روس والوں نے کی مگر سوائے افسوس کے ان کے

ہاتھ کچھ بھی نہیں آیا اللہ تبارک و تعالیٰ نے سورہ بقرہ (۱) کے شروع میں انکی تردید فرمائی ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“۔ ینفقون میں پہلے اور رزقنا ہم میں دوسرے نظریے کا رد فرمایا تو تیسرا نظریہ حق ثابت ہوا کہ مال اگر اسباب متعینہ فی الشرع کے ذریعہ حاصل کر لیا جائے تو آدمی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ تاہم اس مال میں اس کے ذمے کچھ حقوق اللہ اور حقوق العباد بھی واجب الادا ہیں جیسے کہ ان شاء اللہ یہاں بیان ہو گئے۔

احکام السلطانیہ للماوردی المتوفی ۴۵۰ھ میں ہے کہ جو شخص جو دامن ترک کر دے تو اس کا حکم حکم المرتد ہے اگر استیثقالاً ترک کر دے یعنی کوئی نسیان یا مرض نہ ہو تو اس میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسے ہر نماز کے وقت مارا پیٹا جائے گا تاہم جان سے مارنے کی اجازت نہیں ہے۔ امام احمد اور بعض اہل حدیث فرماتے کہ اسے مرتد کی طرح قتل کیا جائے گا امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ مرتد تو نہیں ہوا تاہم اسے توبہ کرنے کو کہا جائے مگر توبہ نہ کرنے کی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے ایک قول کے مطابق حالاً اور دوسرے قول کے مطابق تین دن کے بعد پھر ماہوا المشہور میں یہ قتل تلوار سے ہوگا ابو العباس بن سرج فرماتے ہیں کہ لکڑی سے مارا جائے تاکہ توبہ کا موقع حتی الامکان ملتا رہے۔

تارک صوم کو بالا جماع قتل نہیں کیا جائے گا البتہ تعزیر دینا جائز ہے نیز پورے رمضان (نہاراً) میں اس سے کھانے پینے کی اشیاء روکی جائیں گی۔

تارک زکوٰۃ کا حکم یہ ہے کہ اولاً اسے تعزیری سزا دیکر بردستی زکوٰۃ وصول کی جائے گی مگر اس سے لینا اگر دشوار ہو جائے تو اس سے قتال کیا جائے گو کہ اس قتال میں اس کی جان چلی جائے جیسے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے قتال کر کے اعطاء زکوٰۃ پر مجبور کیا تھا۔

حج چونکہ امام شافعی کے نزدیک علی التراخی فرض ہے لہذا ان کے یہاں تو اس کی تاخیر سے کچھ فرق نہیں پڑتا امام ابوحنیفہ کے یہاں اگرچہ حج کی فرضیت علی الفور ہے مگر وہ جب بھی کرے گا تو اداء ہی کہلائے گا نہ کہ قضا اس لئے یوں کہنا چاہیے کہ تراخی حج سے کسی کے یہاں حد یا تعزیر نہیں ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابواب الزکاة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

زکوٰۃ لغت میں صہات، نمو، برکت اور مدح کو کہتے ہیں اور یہ سب معانی قرآن و حدیث میں مستعمل ہیں کیونکہ زکوٰۃ سے آدمی گناہ سے پاک ہو جاتا ہے مال بھی پاک و حلال ہو جاتا ہے اس سے مال بڑھ جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **يُمَحِّقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ (2)** اس سے مال و کاروبار میں برکت ہوتی ہے اور لوگ و فرشتے مدح کرتے ہیں تاہم زمانہ جاہلیت میں اس کو صدقہ کہا جاتا تھا شریعت نے اس پر کچھ قیودات کا اضافہ کر دیا جیسے تمام منقولات شرعیہ کا طریقہ ہے کہ معانی لغویہ پر کچھ شرائط و قیودات کا اضافہ کر دیا جاتا ہے اس کے شرعی معنی یہ ہیں۔

ہی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر (حقیقۃ کالمسکین او حکماً
کابن السبیل وغیرہ) غیر ہاشمی و لامولاء مع قطع المنفعۃ عن المملک من
کل وجہ للہ تعالیٰ۔

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جمہور کے نزدیک اس کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں دعویٰ کیا ہے کہ اس کا وجوب مکہ میں ہوا تھا اور اس پر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی ہجرت کے واقعے سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے نجاشی سے کہا و یا مرنا بالصلوٰۃ والزکوٰۃ۔ ابن کثیر نے سورت منزل اور سورت مؤمنون کی آیت والذین ہم للزکوٰۃ فاعلون (3) کی تفسیر میں دونوں قولوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اصل زکوٰۃ تو مکہ میں نازل ہوئی تھی البتہ اس کے نصاب کا تعین اور مقادیر کا حکم مدینہ میں نازل ہوا تھا اس تطبیق سے ان تمام آیات پر سے اشکال ختم ہوا جو ہیں تو کی مگر ان میں زکوٰۃ کا ذکر و حکم ہے۔

مثلاً سورت منزل (4) کی آیت ”واقیمو الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ“ سورت ذاریات کی آیت ”وفی اموالہم حق للسائل والمحروم“ سورت ماعون (5) کی آیت ”الذین ہم یراءون و یمنعون

(2) سورہ بقرہ آیت: ۲۷۶

(3) سورہ مؤمنون آیت: ۳

(4) سورہ منزل آیت: ۲۰

(5) سورہ الماعون آیت: ۷۰

الماعون“ اور سورت انعام (6) کی ”وآتوا حقہ یوم حصادہ“۔

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ زکوٰۃ ذات النصاب مدینہ میں کب نازل ہوئی تو اس میں مشہور یہی ہے کہ سنہ ۲ میں نازل ہوئی ہے تاہم مہینہ کی تعیین کسی روایت سے نہیں ہوتی البتہ امام احمد و ابن خزیمہ نسائی (7) اور ابن ماجہ (8) نے قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی تخریج کی ہے۔

امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ ثم نزل

فريضة الزکوٰۃ فلم يامرنا ولم ينهنا ونحن نفعله

صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں اسنادہ صحیح رجالہ رجال الصحیح اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجوب سنہ ۲

میں بعد رمضان ہوا۔ واللہ اعلم

پھر اصل زکوٰۃ میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کیونکہ نفس زکوٰۃ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے کما یجی تفصیلہ ان شاء اللہ۔

باب ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی منع

الزکوٰۃ من التشديد

(معروور بن سوید) الکوفی بروزن منصور بعض نے مغرور بالغین المعجزة پڑھا ہے یوم البحرین قیدی

بنائے گئے تھے پھر اسلام قبول کیا ان کی کنیت ابوامیہ ہے ثقہ من الثانیۃ۔ ایک سو بیس سال کی عمر پائی ہے۔

(عن ابی ذر) الغفاری مشہور صحابی ہیں ان کا نام جندب بن جنادہ ہے یہی صحیح ترین قول ہے لہذا امام

ترمذی کا ابن السکن پر جزم کرنا صحیح نہیں عراقی اور ابن حبان نے اس کو وہم قرار دیا ہے۔ اعلام اور زہاد صحابہ میں

(6) سورہ انعام آیت: ۱۴۱

(7) سنن نسائی باب فرض صدقة الفطر قبل نزول الزکاۃ ج: ۱ ص: ۳۴۷

(8) ابن ماجہ کتاب الزکاۃ باب صدقة الفطر ج: ۱ ص: ۳۱ الفظ مستدرک حاکم باب زکوٰۃ الفطر طہرۃ للصیام ج: ۱ ص: ۴۱۰

سے ہیں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مکہ میں پانچویں نمبر پر اسلام قبول کیا ہے پھر مکہ سے اپنی قوم کے پاس جا کر رہائش پزیر ہوئے یہاں تک کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعد الحجرت غزوہ خندق کے بعد آملے ذہبی فرماتے ہیں کان یوازی ابن مسعود فی العلم چار سو دینار وظیفہ ان کا مقرر تھا مگر ان میں سے کچھ بچا کر نہ رکھتے تھے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں سنہ ۳۲ھ کو ربذہ مقام میں انتقال ہوا جس کا واقعہ مشہور اور

رقت آموز ہے۔ رضی اللہ عنہ

باب کی حدیث میں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ہجرت سے پہلے فرمایا ہو کیونکہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اسلام مکہ میں قبول کیا ہے کما مر اور یہی ایک جماعت علماء کا قول بھی ہے تاہم ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ یا حجة الوداع وغیرہ کے موقع پر پیش آیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابوذر رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں کہ کنت امشی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حرة المدينة عشاء (۱) جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ کا ہے مگر ہی قصہ اخری مختلفة الزمان والمكان والسیاق۔

ہم الا خسرون ہم ضمیر کا مرجع اگرچہ مذکور نہیں مگر اس کی تفسیر بعد میں ہوئی ہے یعنی ہم الا خسرون حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمان ابوذر رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر ارشاد نہیں فرمایا تھا بلکہ آپ پر اس وقت مانعین کا حال منکشف ہوا یا آپ کسی فرشتے سے بات فرما رہے تھے یا پھر آپ کو خیال آیا تو ہم الا خسرون فرمایا اور اتفاق سے ابوذر رضی اللہ عنہ کا آنا اسی وقت ہوا تو جب انہوں نے سنا اور وہاں کوئی اور تھا ہی نہیں تو اس لئے فرمایا فقلت فداک ابی وامی یعنی پہلے تو میں اپنے دل میں سوچتا رہا کہ شاید یہ حکم و وعید میرے بارے میں نازل ہوئی جب صبر نہ ہو سکا تو میں نے پوچھا فداک ابی وامی فداک الفاء ماضی کا صیغہ خبر بمعنی الدعاء ہے اس میں کسرہ بھی جائز ہے لکثرة الاستعمال ای یفد یک ابی وامی وہما عز الاشياء عندی پہلی صورت میں جملہ فعلیہ اور دوسری میں اسمیہ بنے گا۔

ابن العربی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہاں خسارے سے مراد مالی نقصان یا ثواب کا خسارہ ہے ولا یقال خسروا انفسہم کیونکہ نفس کا خسارہ تکذیب کا اثر ہے نہ کہ تقصیر فی العمل کا۔

کثرت مال بذات خود کوئی گناہ تو نہیں مگر مال داری کے بعد آدمی پر بہت سے حقوق مالیہ واجب ہو جاتے ہیں جنکی ادائیگی میں عموماً کوتاہی ہوتی رہتی ہے اگر دولت مندی فی نفسہ گناہ کی بات ہوتی تو ام سلیم رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے لئے مال کی دعا کی درخواست تین مرتبہ نہ کرتیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ فرماتے اللہم اکثر مالہ وولده۔
ہم الاکثرون اس سے مراد صاحب النصب ہیں۔

اشکال:- صاحب نصاب تو وہ ہوتا ہے جس کے پاس دو سو درہم یا اس کے برابر مالیت دوسری جنس سے ہو حالانکہ دو سو درہم تو اکثر نہیں بلکہ کثیر ہیں کیونکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی نے مال کثیر پر قسم کھائی تو اس سے نصاب یعنی دو سو درہم مراد ہونگے جبکہ حدیث میں صیغہ تفضیل کا آیا ہے۔

حل:- یہاں اسم تفضیل معنی تفضیلی سے مجرد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہم المکثر ون کا لفظ آیا ہے۔

اگر اس حدیث کو قبل الهجرة پر محمول کریں تو کوئی اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ نَصْب بعد میں مقرر ہوئے لہذا اس حدیث کے لفظ الاکثر ون کا نصاب سے کوئی تعارض نہ رہا۔ تدبر

الا من قال هكذا وهكذا فحشى بين يديه وعن يمينه وعن شماله

یہاں قال بمعنی اشار کے ہے اور قال بیدہ بمعنی اخذ کے بھی آتا ہے اور قال برجلہ بمعنی صرب ہوتا ہے وقال بثوبہ ای رفعہ ای اعطی فی وجوہ الخیر حثوت له بمعنی اعطیتہ یسیراً کے ہوتا ہے۔

مسئلہ:- در مختار وغیرہ میں ہے کہ فقیر کو اتنا دینا مندوب ہے کہ اس کو ایک دن کے لئے مانگنے سے روکنے میں کافی ہو گیا بجائے ایک شخص کے زیادہ لوگوں کو دینا افضل ہے۔

اس روایت سے اس مسئلے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ دو سو میں پانچ روپیہ زکوٰۃ بنتی ہے اور اس میں سے چاروں طرف یا کم از کم تینوں طرف اتنا دینا ہر مسکین کو کہ اسکے یومیہ اخراجات سے بچ جائے نہیں ہو سکتا ہے۔

فیدع ابلاً او بقرأ ای بترك ابلاً او بقرأ اس میں اوتنویج کے لئے ہے اعظم ما كانت واسمنه ای اسمن ما كانت واحسن هیئاتها التی كانت علیہما فی الدنیا چونکہ اس کو دنیا میں ان جانوروں کی یہ حالت بہت پسند تھی اس لئے انہیں بہتر حالت میں دوبارہ زندہ کیا جائے گا تا کہ وہی فرحت بخش حالت اس کی سزا کا سبب بنے اور اس لئے تا کہ ان جانوروں کے جتنے اجزاء میں اللہ کی اطاعت و خوشنودی دنیا میں ملحوظ رکھی گئی تھی ان سب کے بدلے ثواب ملے اور جتنے اجزاء میں نافرمانی کی تھی ان سب پر عذاب ملے اور یہ کہ وہ زیادہ سے زیادہ بھاری ہوں تا کہ ان کے روندنے سے اس کو زیادہ تکلیف ہو۔

تطوہ باخفافها ای تدوسہ بارجلہا یعنی وہ اسے اپنے پیروں سے روندتے رہیں گے ”ھا“ کی ضمیر اہل کی طرف ہے کیونکہ خف اونٹوں کے ساتھ مختص ہے جیسے کہ ظلف بقرو غنم اور ظمی کے ساتھ مختص ہے جبکہ حافر گھوڑے گدھے اور خچر کے خواص میں سے ہے انسان کے لئے قدم کا لفظ مستعمل ہوتا ہے قالہ السیوطی: تنطحه بقرونہا اس میں طاء کا کسرہ مشہور ہے ای تضربه البقر۔

”کلمانفدت“ یہ لفظ دو طرح پڑھا جاتا ہے۔ بکسر الفاء مع الدال المہملۃ یہ نفاد سے ہے بمعنی ختم ہونے کے۔ بفتح الفاء والذال المعجمۃ یہ نفوذ سے ہے مطلب اور مآل دونوں کا ایک ہے۔

یہاں ترمذی کی روایت میں ہے کہ ”کلمانفدت اخرها عادت علیہ اولھا“ جبکہ مسلم (2) میں اس کے برعکس ہے ”کلمانفدت اولھا عادت علیہ اخرها“ بعض شراح نے اس کو راوی کا تصرف و تغیر قرار دیا ہے مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کوئی قلب کلام میں نہیں ہوا بلکہ ان جانوروں کی قطار گول دائرے کی شکل میں ہوگی حضرت گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ جانور کی لائن میں اول و آخر اعتباری چیزیں ہیں بایں طور کہ گنتی کبھی سائق کی جانب سے یعنی جانوروں کی پشت سے شروع ہوتی ہے اور کبھی اگلے جانور سے پہلی صورت میں آخری اول بنتا ہے دوسری صورت میں سب سے آگے والا پہلا بنتا ہے لہذا ہر ایک جانب کو اول و آخر کہا جاسکتا ہے۔

قال الاکثرون اصحاب عشرة آلاف حاشیہ میں ہے کہ ضحاک کی یہ تفسیر ایک اور حدیث کی توضیح

ہے وہ یہ ہے من قرا الف آية كتب من المكثرين المقنطرين (3) پھر مکثرین المقنطرين کی تفسیر میں فرمایا ہم اصحاب عشرۃ آلاف درہم لہذا ترمذی کا اس قول کو یہاں نقل کرنا ادنیٰ مناسبت ضعیفہ کی بناء پر ہے۔

مبارکپوری صاحب فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ اس حدیث کی تخریج کس نے کی ہے؟ بنوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شاید ضحاک کی یہ تفسیر اس آیت کی تاویل ہو والقناطیر المقنطرة نیز مذکورہ حدیث ابوداؤد (4) میں ہے ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے۔

بظاہر ضحاک کی یہ توجیہ یہاں بنتی نہیں ہے کیونکہ الاکثرون سے مراد اصحاب الثضن ہیں کما مر اور نصاب دوسودرہم ہے نہ کہ دس ہزار مگر گنگوہی صاحبؒ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ ضحاک کا مطلب یہ ہے کہ کثرۃ کا اطلاق کبھی کبھی اس مقدار غنی پر بھی ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو قبل الهجرة کا واقعہ قرار دے دیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہے گا۔

باب ماجاء اذا ادیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک

رجال:-

(دراج) بتشديد الراء قيل اسمه عبدالرحمن ودراج لقبه وثقه ابن معين وضعفه البدارقطنی قال ابوداؤد وحديثه مستقيم الا عن ابی الهيثم - (ابن حجر) بضم الحاء وفتح الجيم مصغراً اسمه عبدالرحمن ثقة وهو ابن حجرية الاكبر۔

تشریح:-

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرو گے تو فقد قضیت ما علیک شافعیہ وغیرہ اس حدیث سے عدم وجوب اضحیہ پر استدلال

(3) معارف السنن ج: ۵ ص: ۱۲۳

(4) ابوداؤد ص: ۱۹۸ ج: ۱ "باب فی کم یقرأ القرآن" کتاب الصلوٰۃ

کرتے ہیں مگر انکا استدلال کمزور ہے گویا شافعیہ نے ”مَاعَلِیْکَ“ میں ما کو عام سمجھ کر مطلق حق پر حمل کیا ہے اور مطلب یہ اخذ کیا ہے کہ مال میں تجھ پر جو حق تھا وہ سب ادا ہو گیا لہذا قربانی کرنا ضروری نہیں ہوئی مگر یہ مطلب لینا صحیح نہیں ورنہ پھر تو صدقۃ الفطر بھی اختیاری ہونا چاہئے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک فرض ہے فہا ہو جو اکرم ہو جو ابنا اسی طرح دوسرے نفقات واجبیہ بھی اختیاری ہو جائیں گے۔

ابوطیب سندھی اور گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زکوۃ ادا کرنے سے وہ صدقہ اور حقوق ختم ہو گئے جن کا سبب نفس مال ہے اگر دوسرے اسباب سے کوئی حق واجب ہو جاتا ہے تو اس حدیث سے اس کی نفی ہرگز نہیں ہوتی ہے فعلیٰ ہذا قرابت کی وجہ سے زیر کفالت افراد کا نفقہ فطر کی وجہ سے صدقۃ الفطر یا زوجیت کی وجہ سے بیوی کا نان نفقہ کے وجوب کا انکار اس حدیث کی وجہ سے کرنا صحیح نہیں۔ قربانی اگر زکوۃ کی طرح نفس مال کی وجہ سے ہوتی تو اس سے مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہوتا تدبر گو کہ جمہور زکوۃ کے علاوہ کسی حقوق مالیہ کے قائل نہیں لیکن مذکورہ بالا حقوق عند البعض لازم ہیں اور یہی مذہب حق ہے والحق الحق بالاتباع۔ امام ترمذی نے بھی آگے اس مسئلے پر باب باندھا ہے ”باب ما جاء ان فی المال حقاً سوى الزکاة“ مزید تفصیل انشاء اللہ وہاں آئے گی۔

مذکورہ حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ صدقۃ الفطر کے وجوب سے پہلی کی ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں لگتا ہے کیونکہ پہلے احمد وغیرہ کی روایت گزری ہے کہ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوۃ ثم نزل فریضۃ الزکوۃ اور یہ حدیث صحیح بھی ہے۔

یہ بھی جواب دیا گیا ہے ”قضیت ماعلیک“ سے مراد ماوجب علیک بالکتاب ہے لہذا مذکورہ صدقات کا وجوب بھی صحیح ہوا۔

دوسری روایت امام ترمذی نے اپنے استاذ امام بخاری سے نقل کی ہے مگر امام بخاری نے اس کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اس میں سلیمان بن المغیرہ سے عدم احتجاج کی طرف اشارہ ہے۔

کنا ننمنی یہ اس وقت کی بات ہے جب اس آیت ”یا ایہا الذین امنوا لاتسألوا عن اشیاء ان

تبدلکم تسو کم'' (۱) میں ان کو بغیر کسی حادثہ یا واقعہ کے پیش آنے سے سوال کرنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم حسن اخلاق کے جس پیمانے پر تھے اس میں سوالات کی ضرورت نہ تھی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حسب موقعہ خود بخود صحابہ کی راہنمائی فرماتے مگر پھر بھی حرص و شوق علم کی وجہ سے صحابہ کی شدید خواہش ہوتی تھی کہ کوئی اجنبی یا دیہاتی ہوشیار قسم کا یا نبی عن سوال سے بے خبر آدمی آ کے سوال کرے تاکہ آپ کے جواب سے ہم بھی مستفید ہو سکیں۔ پھر طبرانی وغیرہ میں ابن عباس سے روایت ہے کہ صحابہ نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے تیرہ سوالات کئے۔ یہ معارف السنن کی تعداد ہے عرف الشذی میں چودہ کا لفظ آیا ہے مراد ان سے وہ سوالات ہیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ تمنی ارادے کی ایک قسم ہے پس اگر یہ کسی دینی امر سے متعلق ہو تو ممدوح ہے اگر دنیا سے متعلق ہو تو مکروہ ہے۔

ان یبتدی الاعرابی العاقل اس قید کو دو طرح پڑھا گیا ہے غافل یعنی غین اور فاء کے ساتھ مطلب یہ ہے کہ جس کو نبی عن سوال کا علم نہ ہو اس توجیہ کے مطابق نبی عن سوال عام ہوگی اعراب کو بھی شامل ہوگی مگر گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ ولم یمنع الاعراب ومن آتی من بعید یعنی یہ نبی عن سوال صرف مدینین کے لئے تھی۔ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشہور بالعمین والقفاف ہے پھر اس قید کا فائدہ ظاہر ہے کہ سنجیدہ آدمی مفید سوال اٹھاتا ہے بخلاف غیر عاقل کے کہ ایک تو اس کے سوال میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ تو اپنی دانش کے مطابق سوال کرے گا دوسرے اس کے سوال میں سوء ادب کا بھی اندیشہ ہوتا ہے جو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی صحابہ کے غیظ و غضب اور اپنے جہل عمل کا سبب بن سکتا ہے چنانچہ یہ سائل ان کی توقع پر بالکل پورا اترتا اور اس کے کئی دلائل ہیں۔

(۱) اس نے اصول دین (اعتقادیات) اور اصول اعمال میں خبر واحد پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مزید یقین حاصل کر لیا۔

(۲) اپنی احتیاج شوق اور عجز ظاہر کرنے کے لئے گھٹنوں کے بل بیٹھ گیا۔

(۳) اس نے پہلے حلف میں اللہ کی ایسی صفات ذکر کر دیں جو مخلوف کی عظمت شان اور جلال کبریاء پر دلالت کرتی ہیں تاکہ جواب میں یقین کے علاوہ کسی دیگر چیز کا شائبہ باقی نہ رہے پھر جب اس نے رسالت کا اقرار کیا تو باقی قسموں میں فقط ”فبالذی ارسلک“ پر اکتفاء کیا۔

نیز اس نے یہ نہیں کہا کہ اپنی رسالت پر بینہ یعنی فرشتے پیش کرو کیونکہ فرشتے کو دیکھا نہیں جاسکتا اور جو انسان کی شکل میں آ کر گواہی دے تو اس کی کیا دلیل ہوگی کہ یہ واقعی فرشتہ ہے اس لئے عدم بینہ کی صورت میں اس نے حلف اٹھوایا کیونکہ ایسی صورت میں قسم پر یقین کرنا لازمی ہوتا ہے۔

(۴) جب سوالات کے جوابات سن چکا تو بلاتا تاخیر فوراً اٹھاتا کہ ایک تو جو سوالات اپنی قوم سے قاصد کی صورت میں لایا تھا ان میں خلط ملط نہ ہو جائے دوسرے یہ کہ زیادہ دیر تک بیٹھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناگواری طبع کا سبب نہ بنے گو کہ اس کے اپنے آپ کو اس طرح سمجھنے سے یہ لازم نہیں کہ آپ پر اس کا بیٹھنا ثقیل ہوگا۔ (الکوکب الدری)

”ونحن عنده“ کا فائدہ جلی ہے کہ سوال ہماری موجودگی میں ہونا چاہیے جس سے ہمیں بھی فائدہ ہو جائے۔
فبینا نحن عنده کذا لک یعنی ہم اسی خواہش کو لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی عالم کے پاس بیٹھنا جائز ہے اور فقہاء نے جو لکھا ہے کہ نہیں بیٹھنا چاہیے تو یہ مطلق نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ دنیا کا لالچی نہ بیٹھے تحصیل علم اور اس کے قضا یا و اعمال دیکھنے اور سیکھنے کی نیت سے بیٹھنا جائز ہے۔

اذاتاہ اعرابی اس کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے اسی طرح ایک واقعہ صحیحین (۲) میں بھی ہے جو طلحہ بن عبید اللہ سے مروی ہے۔

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل نجد ثائر الراس نسمع
دوى صوته ولا نفقه ما يقول۔

ابن بطلال وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے کہ یہ رجل وہی ضمام بن ثعلبہ ہے مگر قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعتین ہیں کیونکہ دونوں حدیثوں کا سیاق بھی مختلف ہے اور دونوں کے سوال میں بھی بڑا فرق ہے حافظ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

فحنی ای جلس علی رکتہ کما مر۔

فزعم لنا ای فقال لنا زعم کا اطلاق اعتقاد فاسد اور غیر معتمد علیہ قول پر بھی ہوتا اور قول محقق پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہ ابو عمرو الزاہدی نے شرح فصیح میں نقل کیا ہے سیبویہ نے بھی استدلال کے بہت سے مقامات میں فرمایا ہے زعم الخلیل یہاں بھی معنی ثانی مراد ہے۔

(انک ترعم) ای تقول۔

فبالذی رفع السماء ای اقسامک بالذی رفع السماء اس سے یمین کی تغلیظ الفاظ کے ساتھ کا جواز ثابت ہوا لہذا یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے جو اس کے منکر ہیں۔

(ان علینا الحج)

اعترض:- حج تو سنہ ۹ یا سنہ ۶ میں فرض ہوا جمہور کے نزدیک سنہ ۶ میں فرض ہوا جبکہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی آمد سنہ ۵ میں قبل فرضیت الحج ہوئی ہے تو اس حدیث میں حج کا ذکر کیسے ہوا؟
جواب ۱:- یہ راوی سے وہم ہوا ہے۔

جواب ۲:- یہ واند ضمام بن ثعلبہ کے علاوہ کوئی اور ہے لیکن یہ دونوں جواب کمزور ہیں۔ لہذا صحیح

جواب ۳:- یہ ہے کہ نہ راوی سے وہم ہوا اور نہ ہی یہ واند کوئی اور ہے یہ ضمام ہی ہیں مگر ان کی آمد سنہ ۵ میں نہیں بلکہ سنہ ۹ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاق ابو عبیدہ اور طبری وغیرہم نے اسی پر جزم کیا ہے علامہ عینی اور حافظ ابن حجر نے بھی اس قول کو پسند کر کے اس کی کئی تائیدات پیش کی ہیں۔ (3)

(لا ادع منهن شيئا ولا اجاوزهن)

یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ ترک رواتب پر کوئی گناہ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس حدیث میں سنن

کا ذکر نہیں پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لئے جنت کی خوشخبری سنائی۔
جواب ۱:- شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اس آدمی کی خصوصیت تھی کسی اور کے لئے ترک رواتب

جائز نہیں۔

جواب ۲:- مطلب اس کا یہ نہیں کہ میں فرائض پر اکتفاء کرونگا بلکہ مقصد یہ ہے کہ فرائض مع السنن کی ہیئت و صفت میں تغیر نہیں کرونگا۔ مگر یہ جواب شاہ صاحب کو اس لئے پسند نہیں کہ بخاری (۴) میں تصریح ہے
والذی اکرمک لا تطوع شیئاً کی۔ (اخرجہ فی الصیام)

جواب ۳:- مراد یہ ہے کہ میں تبلیغ میں کمی بیشی نہیں کرونگا مگر اس پر بھی سابقہ اشکال وارد ہوتا ہے۔
جواب ۴:- مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے جو ارکان بتلا دیئے میں ان میں کمی بیشی نہیں کرونگا۔ و فیہ

ما فیہ

جواب ۵:- ایک ہے دخول جنت اور دوسرا ہے رفع الدرجات یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دخول جنت کی بات کی ہے جو محض ارکان پر موقوف ہے رہا تطوع کا مسئلہ تو کہا جائے گا کہ سنن و نوافل سے درجات بڑھتے ہیں جس سے حدیث ساکت ہے لہذا اس سے سنن کی نفی پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ تدبر
جواب ۶:- ابن العربی نے دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ گئے کہ اس آدمی نے اصول پر سختی سے کار بند رہنے کا فیصلہ کر لیا اور ایسے آدمی کے لئے فروع و سنن پر چلنا آسان ہوتا ہے۔

اشکال:- اس حدیث میں وضو وغیرہ کا ذکر کیوں نہیں کیا حالانکہ وضو فرض بھی ہے اور دوسرے فرض یعنی نماز کی صحت بھی اس پر موقوف ہے۔

حل:- شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اختصار ہے اس حدیث کے دیگر بعض طرق میں کافی سارے احکام مذکور ہیں جیسے کہ صحیح بخاری (۵) کتاب الصیام میں ہے۔

(۴) صحیح البخاری باب الزکاة من الاسلام ص: ۱۱ ج: ۱

(۵) صحیح البخاری کتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان ص: ۲۵۴ ج: ۱

فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الاسلام -

لہذا باقی فرائض بھی اس میں آ گئے۔

(ثم وثب) ای قام بسرعة۔ اسکی وجہ پہلے گزر چکی ہے۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان صدق الاعرابی دخل الجنة ای ان بلغه كما قال أو فعله كما قال لانه لما بلغه غيره فالظاهر انه لا يتركه۔

اشکال:- صحیحین (6) میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ:

فلما ولی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سره ان ينظر الى رجل من اهل

الجنة فلينظر الى هذا

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یقین سے فرمایا تھا کہ یہ جنتی ہے اور یہاں ان شرطیہ استعمال فرمایا جس سے یقینی طور پر جنتی ہونا معلوم نہیں ہوتا گویا دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

جواب ۱:- یہ واقعہ اور ہے اور وہ واقعہ اور ہے یعنی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کسی اور اعرابی کا

ذکر ہے لہذا تعارض نہ رہا۔

جواب ۲:- اگر تسلیم کر لیں کہ دونوں ایک ہی واقعہ ہے تو پھر ”ان صدق“ وحی آنے سے پہلے فرمایا تھا

اور من سره ان ينظر الخ وحی آنے کے بعد فرمایا۔

جواب ۳:- جب تک وہ سن رہا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان صدق تا کہ وہ خود پسندی اور

عجب میں واقع نہ ہو جائے اور جب وہ چلا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”من سره“ کیونکہ اب وہ جاچکا تھا اور عجب میں ابتلاء کا اندیشہ نہیں رہا تھا۔

قال بعض اهل الحديث فقه هذا الحديث الخ اس سے مراد کون ہے تو تحفہ میں بحوالہ فتح

الہاری (7) ہے کہ مراد اس سے ابو سعید الخدری ہے اور اس پر امام بیہقی کا قول بطور دلیل پیش کیا ہے۔

(6) صحیح مسلم کتاب الایمان باب السوال عن ارکان الاسلام

(7) فتح الباری ص: ۷۰ ج: ۱ باب الزکاۃ من الاسلام ص: ۳۱ ج: ۱

من طریق ابن خزيمة قال سمعت محمد بن اسماعيل البعاري يقول: قال

ابو سعيد الحداد... الخ

چونکہ بعض متشددين من اہل العراق کہا کرتے تھے کہ قراءت علی الشیخ جائز نہیں تو انہوں نے اس حدیث سے استدلال کر کے فرمایا جائز ہے کیونکہ حضرت ضمام رضی اللہ عنہ نے عرض کیا اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کیا تاہم اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ قراءت علی الشیخ جائز ہے۔

معارف السنن میں ہے کہ یہاں بعض اہل حدیث سے مراد حمیدی شیخ البخاری ہے نہ کہ وہ حمیدی جنہوں نے ”الجمع بین الصحیحین“ لکھی ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے حمیدی قریشی ہیں جبکہ دوسرے اندلسی ہیں پہلے مقلد ہیں امام شافعی کے خاص تلامذہ میں سے ہیں جبکہ دوسرے بظاہر ظاہری ہیں نیز پہلے کی وفات سنہ ۲۱۹ھ کو ہوئی ہے جبکہ ثانی کی سنہ ۴۸۰ھ کے بعد ہوئی ہے واللہ اعلم۔

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ بہتر صورت کونسی ہے شاگرد کا استاذ کو سنانا افضل ہے یا بالعکس تو یہ مسئلہ کتاب کے شروع میں گذرا ہے یہ حدیث امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے افضلیت عرض علی الشیخ پر وجہ یہ ہے کہ جب شاگرد کے ذمہ سنانا ہوگا تو وہ مطالعہ بھی کرے گا اور اطمینان سے پڑھ کر مطلب سمجھے گا کیونکہ اپنا کام ہے اور وہ اپنے ہی کرنے سے طبعاً خوب ہوتا ہے بخلاف استاذ کے کہ وہ جلدی جلدی پڑھے گا تو طالب علم کیا سمجھے گا؟ مگر افسوس کہ اس زمانے میں علم و دانش کا نام نہیں رہا بلکہ کاغذی سند حاصل کرنے کا نام علم رکھا گیا طلباء کی اکثریت کے ظاہری حال سے یہ تاثر دیکھنے میں آتا ہے کہ گویا یہ مدارس میں سند کے لئے آتے ہیں جیسے جیسے دورہ حدیث کے قریب تر ہوتے ہیں تو ویسے ویسے مدرسہ ان پر تنگ ہوتا جاتا ہے حدیث کے سال میں غیر حاضریوں کی بھرمار ہو جاتی ہے اور شدید انتظار ہوتا ہے کہ یہ سال کیسے گزرے گا؟ ایسی صورت حال میں وہ کیا سمجھیں گے چاہے استاذ پڑھے یا وہ خود پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ احادیث کی بڑی بڑی کتابوں کے لئے صرف چند ماہ مقرر ہیں ایسے میں احادیث کا حق کہاں ادا ہوگا؟ اور دیکھنے میں یہی آیا ہے کہ ایسے لابیالی قسم کے طلباء فراغت کے بعد معاش کی فکر میں در بدر ہو جاتے ہیں۔

باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق

رجال:-

(عاصم بن ضمرۃ) الکوفی تقریب میں ہے کہ ”صدوق“ خلاصہ میں ہے وثقہ ابن المدینی وابن

معین وتکلم فیہ غیرہما۔

تشریح:-

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة ای الفضة

ترجمہ الباب میں لفظ ورق کا ہے جبکہ حدیث پاک میں رقہ کا لفظ ہے اس میں دونوں کی وحدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ رقۃ اصل میں ورق تھا عداۃ کی طرح اعلال ہوا ہے۔ حافظ نے فتح الباری (1) میں لکھا ہے کہ ”الرقة الفضة الخالصة سواء كانت مضروبة او غير مضروبة“ اگرچہ قاری اور طیبی نے اس کا اطلاق مضروبہ پر کیا ہے مگر شاید یہ باعتبار اصل لغت کے ہے وجوب زکوۃ میں مضروبہ وغیرہ برابر ہے۔

پھر عفوت کے لفظ سے اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گھوڑوں و غلاموں پر زکوۃ پہلے واجب تھی جو اس حدیث سے منسوخ ہو گئی مگر چونکہ ایک تو یہ اس میں صریح نہیں دوسرے اس وجوب کی کوئی دلیل بھی نہیں اس لئے اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ سابقہ نفقات (غیر واجبہ یا غیر نصابیہ) میں جو کوتاہی ہوئی ہے اس پر کچھ گناہ نہیں ہے یا پھر الخیل اور الرقیق میں الف لام عہد کے لئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ جہاد کے گھوڑوں اور خدمت کے غلاموں پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔

اس تاویل کی ضرورت فقط امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق پڑتی ہے جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ

باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق

(1) فتح الباری ص: ۳۱۰ ج: ۳ ”باب زکوۃ الورق“ کتاب الزکوۃ

اور صائین کے نزدیک اس تاویل کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ تجارت کے علاوہ باقی سب گھوڑوں اور غلاموں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

در اصل اس بارے میں دونوں طرح کی روایات پائی جاتی ہیں بعض سے نفی معلوم ہوتی ہے جیسے روایت باب جس کو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے متدل بنایا ہے۔ اور بعض سے اثبات وجوب معلوم ہوتا ہے یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ اور ابراہیم نخعی اور حماد بن ابی سلیمان شیخ ابی حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اور صحابہ میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تاہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ الخیل کا فیصلہ چونکہ صحابہ کی موجودگی میں فرمایا تھا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ان کا قول نہیں بلکہ متعدد صحابہ یا جمیع صحابہ کا قول و مذہب ہے۔ واللہ اعلم

خیل کی تین حالتیں ہیں۔ (۱) جو تجارت کے لئے ہوں۔ (۲) جو ذاتی ضروریات مثل رکوب و حمل و نقل وغیرہ کے لئے ہوں۔ (۳) جو نسل بڑھانے کے لئے پالے جائیں۔ اس قسم اخیر کو سائہ کہتے ہیں جیسے روس وغیرہ سرد علاقوں میں پالے جاتے ہیں کیونکہ ان کا دودھ اور گوشت گرم ہوتا ہے تو اس پر اتفاق ہے کہ تجارت کے لئے جو خیل یا رقیق ہوں ان پر زکوٰۃ واجب ہے بشرط نصاب اس پر بھی اتفاق ہے کہ رکوب و خدمت کے لئے خیل و رقیق پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

تیسری صورت اختلافی ہے کما مر جمہور کے نزدیک ان پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک ان پر زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ مخلوط ہوں یعنی جن میں ذکور بھی ہوں اور اناث بھی اور فقط ذکور کی صورت میں رائج قول کے مطابق ان پر زکوٰۃ نہیں جبکہ خالص اناث کی صورت میں بالعکس ہے یعنی رائج قول وجوب کا ہے جمہور کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال اس آیت سے بھی ہو سکتا ہے خذ من اموالہم صدقۃ (۲) اور حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی کہ وہ خیول سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے اس روایت کو زیلعی نے دارقطنی (۳) کے

(۲) سورہ التوبہ آیت ۱۰۳

(۳) سنن دارقطنی ج ۲ ص ۱۱۰ رقم حدیث: ۲۰۰۱ "باب زکوٰۃ مال التجارۃ و سقوطہا عن الخیل و الرقیق"

حوالے سے ذکر کیا ہے معارف میں ہے کہ احمد (4) وطحاوی (5) وطبرانی (6) اور حاکم (7) نے بھی نقل کیا ہے حاکم نے تصحیح بھی کی ہے۔ یثمی (8) نے کہا ہے رجالہ ثقات ابن رشد مالکی نے بھی قواعد میں لکھا ہے۔

قد صح عن عمر رضی اللہ عنہ انه کان یاخذ الصدقة عن الخیل -

علاوہ ازیں صحیح مسلم (9) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

الخیل ثلاثة هی لرجل وزروہی لرجل ستر وہی لرجل اجر فاما التی ہی لہ وزر

فرجل ربطها رباءً وفخراً ونواء علی اهل الاسلام فہی لہ وزر واما التی ہی لہ

ستر فرجل ربطها فی سبیل اللہ ثم لم ینس حق اللہ فی ظہورہا ولا رقابہا فہی

لہ ستر... الخ -

ظاہر ہے کہ رقاب میں زکوٰۃ کے علاوہ اور حق کیا ہو سکتا ہے۔

ابن جوزی نے التحقیق (10) میں اور ابن دقیق العید نے ”الامام“ میں اسی سے امام ابو حنیفہ کے لئے

استدلال کیا ہے۔

رہائے ثلاثہ وصاحبین کا استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں

سائے گھوڑے نہیں ہوتے تھے بلکہ صرف رکوب کے لئے ہوا کرتے تھے لہذا اس کا مطلب وہی لیا جائے گا جو

شروع میں بتلایا گیا۔

(4) مسند احمد بن حنبل ج: ۱ رقم حدیث: ۲۱۸۸۲ ص: ۴۱ و ۴۲

(5) طحاوی باب الخیل السائمة بل فیہا صدقة ام لاج: ص: ۳۴۰ و ۳۴۱

(6) رواہ الطبرانی فی الاوسط بحوالہ مجمع الزوائد ص: ۲۱۰ ج: ۳ رقم حدیث: ۴۳۷۰

(7) مستدرک حاکم ص: ۴۰۰ ج: ۱ صدقة الرقة کتاب الزکاۃ قال صحیح الاسناد الا ان الشیخین لم یخزاہ

(8) مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۲۱۰ کتاب الزکاۃ ”باب صدقة الخیل والرقيق وغير ذالک“ رقم حدیث: ۴۳۷۲

(9) صحیح مسلم کتاب الزکاۃ ”باب اثم مانع الزکوۃ“ ج: ۱ ص: ۳۱۹

(10) التحقیق کتاب الزکاۃ مسئلہ ”لا زکاۃ فی الخیل وقال ابو حنیفہ حجب“ رقم ۹۵۶ ج: ۲ ص: ۳۴

شیخ ابن ہمام (۱۱) نے ایک اور جواب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں واجمعوا علی ان الامام لا یأخذ صدقة الخیل۔ یعنی عفوت من صدقة الخیل کا مطلب یہ ہے کہ قضاء اور سرکاری سطح پر خیل کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائیگی لیکن دیانۃ فیما بینہ و بین اللہ زکوٰۃ واجب علی الذمہ ہوگی۔

اموال کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ظاہرہ (۲) باطنہ۔ وجہ تسمیہ دونوں کی ظاہر ہے کہ جو مال مخفی ہے یا اس کو مخفی رکھنا آسان ہوتا ہے وہ باطنہ ہے اور جن اموال کو مخفی نہیں کیا جاسکتا اور حکومت کو اس کی اطلاع ہو سکتی ہے وہ ظاہرہ ہیں جیسے اونٹ گائے اور بکریاں وغیرہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی زکوٰۃ ظاہری طور پر دینا ہوگی اور منع کی صورت میں ساعی اور امین حکومت اسے دینے پر مجبور بھی کر سکتی ہے جبکہ باطنہ میں یہ مالک کے صوابدید پر ہے کہ وہ جیسے چاہے تو دیدے اور نہ دینے کی صورت میں اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کسی کو کیا پتہ کہ اس نے زکوٰۃ نہیں دی ہے تو صدقۃ الخیل کا حکم بھی اموال باطنہ کی طرح ہے کہ اس سے قہراً و جبراً وصول نہیں کی جائے گی گو کہ نہ دینے کی صورت میں وہ تعزیر کا مستحق ہو سکتا ہے گویا مانع زکوٰۃ من اموال الباطنۃ والخیل کو اس پر تو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ زکوٰۃ ادا کرو مگر حکومت کو ہی دیدو ایسا نہیں ہوگا خاص کر جب حکومت والے لیکر خود ہی سارا اڑالیں اور غریبوں تک ایک قطرہ بھی نہ پہنچے جیسے حکومت پاکستان والے کرتے ہیں بھلا یہ زکوٰۃ کیسے ادا ہوگی؟ جبکہ اس میں تو تملیک ہی نہیں ہوتی۔

اور یہ جو طحاوی (۱۲) نے ”باب الزکوٰۃ هل یأخذها الامام“ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ نقدین سے زکوٰۃ وصول کر کے بیت المال میں جمع کرتے تھے تو وہ تو خلیفہ تھے اور غرباء کے نائب تھے اخذ الصدقات میں تو کیا وہ حکومت بھی ایسا حق رکھ سکتی ہے جہاں ننانوے فیصد زکوٰۃ مالداروں کے پیٹ میں جاتی ہو اور پھر آج بیت المال کہاں ہے کیا بینک بیت المال ہے یا کسی صدر اور وزیر کے اکاؤنٹ کا نام بیت المال ہے؟

پھر چونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کا دار و مدار احتیاط پر مبنی ہوتا ہے اور احوط یہی ہے کہ خیل پر سے زکوٰۃ وصول کی جائے تاہم بعض حنفیہ نے فتویٰ جمہور اور صاحبین کے قول پر دیا ہے حضرت گنگوہی صاحب

(۱۱) شرح فتح القدیر ص: ۱۳۷ ج: ۲ ”فصل فی الخیل“ کتاب الزکوٰۃ

(۱۲) طحاوی باب الزکوٰۃ هل یأخذها الامام ج: ۱ ص: ۳۳۳

”کا میلان بھی اسی طرف ہے امام طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ ینایع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ فتاویٰ قاضی خان میں ہے والفتویٰ علی قولہما۔

من کل اربعین درهماً درہم اس پر اتفاق ہے کہ جب تک نصاب پورا نہ ہو تو اربعین پر کچھ زکوٰۃ نہیں لہذا یہ اربعین کا ذکر حساب کے اعتبار سے کہا ہے جب دو سو تک پہنچ جائے تو ان میں پانچ روپیہ چالیسویں کے حساب سے یعنی ڈھائی فیصد زکوٰۃ ہوگی یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں اختلاف اس میں ہے کہ کسور پر زکوٰۃ ہے یا نہیں تو صاحبین کے نزدیک دو سو کے بعد جتنے بھی پیسے ہوں گے چالیسویں کے تناسب سے ان پر زکوٰۃ ہوگی مثلاً دو سو بیس پر ساڑھے پانچ روپے ہونگے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب تک 240 نہیں ہو جاتے تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

ایسا ہی اختلاف سوائم میں بھی ہے مگر بالعکس تاہم کسور سوائم میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم

(زیاد بن ایوب البغدادی) الطوسی حافظ اور ثقہ ہیں بخاری ابوداؤد نسائی اور ترمذی ان سے روایت لیتے ہیں۔

(ابراہیم بن عبداللہ الہروی) نزیل بغداد قال الدارقطنی ثقة ثبت وضعفہ ابو داؤد۔

(محمد بن کامل المروزی) ثقة من صغار العاشرة۔

المعنی واحد یعنی ان کے الفاظ تو مختلف ہیں مگر معنی اور مضمون ایک ہے۔

(عباد بن العوام) ثقة من الثامنة۔ (سفیان بن حسین) الواسطی ثقة فی غیر الزہری۔

چنانچہ مذکورہ روایت اس لئے ضعیف ہے کہ یہاں سفیان بن حسین امام زہری سے روایت کرتے ہیں

اور اس پر اتفاق ہے کہ ان کی روایت زہری سے ناقابل استدلال ہے تاہم صاحب تحفۃ الاحوذی نے منذری کا کلام نقل کر کے دعویٰ کیا ہے کہ سلیمان بن کثیر نے ان کی متابعت کی ہے مگر یہ متابع کہاں ہے مجھے اس پر اطلاع نہ ہو سکی تاہم معارف میں بحوالہ نصب الراية ہے کہ سلمان بن کثیر بھی زہری سے روایت کرنے میں ضعیف ہے۔

فقرنہ بسیفہ اس کلام میں تقدیم و تاخیر ہے اصل ترتیب یہ ہے۔

کتب کتاب الصدقة فقرنہ بسیفہ لارادة ان یخرجہ الی اعمالہ فلم یخرجہ
حتی قبض۔

ابوطیب سندھی فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے کہ مانع زکوٰۃ سے قتال بالسیف ہوگا چنانچہ ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ایسا ہی ہوا کہ صحابہ کے تردد کے باوجود وہ مانعین زکوٰۃ کے ساتھ قتال بالسیف کے موقف پر جمے رہے کیونکہ وہ یہ اشارہ سمجھ گئے تھے۔

پھر اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابت عہد رسالت کے اخیر میں ہوئی ہے مگر ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جمرانہ سے واپس مدینہ تشریف لے آئے تو انہوں نے مختلف اطراف کی طرف مصدقین بھیجنا شروع کر دیئے یہ محرم کا مہینہ تھا۔

شیاء شاة کی جمع ہے شاة کا لفظ عام ہے الاضان دبنے کے ساتھ خاص ہے جبکہ معز بکری کے ساتھ مختص ہے خواہ نہ ہو یا مادہ۔

بنت مخاض بنت مخاض جس کو ایک سال پورا ہو چکا ہو اور دوسرے میں داخل ہوئی ہو اس کو بنت مخاض اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی ماں دوسرے حمل کے وقت میں ہے گو کہ تسمیہ کے لئے اس کا حامل ہونا شرط نہیں مخاض حامل کو کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ مخاض بمعنی حوامل ہے اس کا مفرد مستعمل نہیں۔

بنت لبون بفتح اللام جو تیسرے سال میں داخل ہو چکی ہو وجہ تسمیہ باللبون یہ ہے کہ عموماً اس وقت اس کی ماں دوسرے بچے کو دودھ پلاتی ہے۔

حقہ بکسر الحاء وتشدید القاف جو چوتھے سال میں داخل ہوئی ہو اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حمل مال برداری اور زر کے بیانے کی اہلیت رکھتی ہے۔

جذعة بفتح الجیم والذال جو پانچویں سال میں داخل ہو چکی ہو اس کو جذعہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس وقت اس کے دودھ والے دانت سارے نکل جاتے ہیں لانہا تجذع ای تفلح اسنان اللبن۔

زکوٰۃ کی تمام صورتوں میں مادہ کی ادائیگی کی جائے گی الا یہ کہ مادہ نہ ہو تو نہ باعتبار قیمت

دیا جاسکتا ہے۔

پھر ایک سو بیس تک طریق زکوٰۃ میں ائمہ اربعہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن رشد اور ابن المذری نے تو اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ایک سو بیس کے بعد پھر اختلاف ہے۔

امام مالک امام احمد اور محمد بن اسحاق وغیرہ کے نزدیک ایک سو بیس تک کوئی مزید زکوٰۃ نہیں جب ایک سو تیس ہو جائیں تو یہاں سے اربعینات اور خمسینات کا حساب شروع ہو جائے گا لہذا ۱۳۰ پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا کیونکہ اس میں دو اربعینات جن میں دو بنت لبون ہیں اور ایک خمسین ہے جس پر ایک حقہ ہے پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لبون اور ایک سو پچاس پر تین حقے ہوں گے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے تاہم دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے کہ امام شافعی یہ اربعینات اور خمسینات کا حساب ایک سو اکیس سے شروع کرنے کے قائل ہیں لہذا ان کے نزدیک ایک سو بیس پر ایک کی زیادتی سے بھی فرض متغیر ہو جاتا ہے فعلیٰ ہذا ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے کیونکہ مذکورہ عدد میں تین اربعینات ہیں یہ حساب ایک سو انتیس تک چلے گا جب ایک سو تیس ہو جائیں تو اس پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا کما قال بہ مالک و احمد آگے ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حضرات استیناف فرض کے قائل نہیں دوسرے ان کے نزدیک تغیر حکم کا مدار اربعینات اور خمسینات دونوں ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک استیناف بھی ہوتا ہے اور مدار خمسینات ہیں اربعینات نہیں کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اضافے سے استیناف حکم ہوگا لہذا پانچ پر ایک بکری دس پر دو پندہ پر تین بیس پر چار شیاہ اور ایک سو پینتالیس پر ایک بنت مخاض اور دو حقے اور جب ایک سو پچاس تک پہنچ جائیں تو ان پر تین حقے ہوں گے کیونکہ ہر خمسین پر ایک حقہ ہوگا یہ استیناف ناقص کہلاتا ہے کیونکہ اس میں بنت مخاض کے بعد حقہ آیا بنت لبون نہیں آئی پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی اولین ترتیب سے زکوٰۃ آئے گی۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے گو کہ تاویل کی صورت میں یہ ہمارے

مسک پر بھی منطبق ہو سکتی ہے مگر ان کے مسلک کے لئے زیادہ موزون و موافق ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے کیونکہ یہ اس پر صریح دلالت نہیں کرتی ہے کہ مدارار بعینات اور خمسینات ہی ہیں کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ مراد اس سے تقدیر حساب ہو جیسے کہ سابقہ باب میں فہاتوا صدقة الرقة من کل اربعین درهما درہم کے مطلب میں گزرا ہے ورنہ تو ماننا پڑے گا کہ اقل من النصاب میں زکوٰۃ ہے لہذا جس طرح وہاں مراد بیان حساب ہے تو یہاں بھی یہ احتمال ہے۔

حنفیہ کے دلائل:-

دلیل نمبر ۱:- شرح معانی الآثار (۱) میں ایک سو بیس کے بعد کا حکم بتلاتے ہوئے فرمایا ہے فی کل خمس زود شاة اور یہ ہمارے مذہب کے عین مطابق ہے یہ اس حدیث کا ٹکڑا ہے جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے لئے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت لکھ کر دی تھی جب ان کو صدقات کی وصولی کی خاطر نجران بھیج رہے تھے تاہم طحاوی نے یہ حدیث دو سندوں کے ساتھ نقل کی ہے اور متن پہلی سند سے متصل ہے ان دونوں سندوں میں ثانی اعلیٰ ہے بہ نسبت پہلی کے کیونکہ اول میں نصیب بن ناصح ہے جس میں لین ہے گو کہ وہ سنن کے رجال میں سے ہیں نیز اس حدیث کی تخریج اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ابوداؤد نے مرا سیل (۲) میں بھی کی ہے۔

امام بیہقی (۳) نے معرفۃ السنن والآثار میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حماد بن سلمہ کے پاس قیس بن سعد کی کتاب تھی جس سے وہ روایت کرتے تھے مگر اس کتاب کے کھوجانے کے بعد حماد زبانی سنایا کرتے تھے جس سے ان کو وہم ہو جاتا تھا۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حماد مسلم کے رجال میں سے ہیں اور اکثر محدثین ان کی توثیق

باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم

(۱) مس: ۳۸۵ ج: ۲ "باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمة فی ما زاد علی عشرين دمانہ" کتاب الزیادات

(۲) مرا سیل ابی داؤد مس: ۸ "باب صدقة الماویہ"

(۳) کذا فی تہذیب التہذیب ج: ۱۵ ج: ۳

مطلقاً کرتے ہیں اور مطلقاً ان کی تصحیح کرتے ہیں مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اول عمر اور آخر کی قید نہیں لگاتے ہیں لہذا یہ روایت کم از کم حسن لذاتہ کے درجہ میں ہے امام احمد اور یعقوب بن سفیان نے بھی عمرو بن حزم کے خط کو صحیح قرار دیا ہے کذا فی المسک الذکی۔

دلیل ۲:- عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے فاذا بلغت العشرين ومائة استقبلت الفريضة بالغنم الخ یہ اثر کتاب الآثار (4) میں امام محمد نے شرح معانی الآثار (5) میں امام طحاوی نے نقل کیا ہے اس طرح آثار ابی یوسف میں بھی ہے یہ روایت بھی قابل استدلال ہے کیونکہ کتاب الآثار کی اسانید قوی ہیں۔ یہی اثر کتاب الاموال میں ابو عبید نے اور امام بیہقی (6) نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں ہے اذ اذادت الابل على عشرين ومائة يستقبل بها الفريضة شاه صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت علیؑ سے ابوداؤد (7) میں ایک مرفوع روایت بھی ہے جو حنفیہ کی حجت ہے کیونکہ جب ان کا مذہب اور موقف اثر حنفیہ کے مطابق ہے تو ظاہر ہے کہ ان کا مذہب مرفوع حدیث کے خلاف تو نہیں ہو سکتا ہے لہذا ان کی مرفوع حدیث بھی ہماری دلیل بنی گو کہ اس میں شافعیہ کی حجیت کا بھی احتمال ہے۔

دلیل ۳:- شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محمد بن جریر طبری نے تسلیم کیا ہے کہ حجازیین اور عراقیین دونوں کے قول صحیح ہیں یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ابن جریر کے نزدیک حنفیہ کے مستدل طرق صحیح ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

قال ابن جریر الطبری ان قول العراقيين والحجازيين صحيحان وتنادى الزكوة على الترتيبين اقول فقطع ان الترتيبين ثابتان فلامساغ لاحد انكار احدهما۔
”ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع“۔

(4) روی بمعناہ ص: ۸۷ ”باب زکوٰۃ الابل“

(5) شرح معانی الآثار ص: ۳۸۷ ج: ۲ ”باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمة الخ“ کتاب الزیادات

(6) سنن کبریٰ للبیہقی ص: ۹۲ ج: ۴ ”باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علی رضی اللہ عنہ الخ“ ولفظہ تتائف الفریضة

(7) چنانچہ دیکھئے ابوداؤد ص: ۲۲۶ ج: ۱ ”باب فی زکوٰۃ السائمة“ کتاب الزکوٰۃ

اس میں اختلاف ہے کہ اس نہی کا تعلق کس سے ہے مالک سے یا ساعی سے؟ یا پھر دونوں سے؟
 امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف تینوں اقوال کی نسبت کی گئی ہے تاہم مشہور یہ ہے کہ ان کے نزدیک
 اس کا تعلق ساعی سے ہے امام مالکؒ کے نزدیک یہ نہی مالک کے لئے ہے عارضۃ الاحوذی میں ہے کہ اس نہی کا
 مخاطب عند الحفیہ ساعی ہے معارف میں بحوالہ عمدہ ذکر ہے کہ بظاہر حنفیہ کے نزدیک یہ نہی مالک اور ساعی دونوں
 کے لئے ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی عن الجمع والتفریق باعتبار امکانہ کے ہے یعنی متفرق جگہوں کے جانور ایک
 جگہ میں جمع نہ کئے جائیں اور ایک جگہ کے جانوروں کو مختلف جگہوں پر منقسم نہ کیا جائے زکوٰۃ کے سقوط کے ڈر سے
 یا کمی و بیشی کے خوف کے پیش نظر جبکہ حنفیہ کو اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ سے تھوڑا سا اختلاف ہے۔

یہ اختلاف مبنی ہے ایک اور اختلاف پر وہ یہ ہے کہ خلطہ اور شرکت کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) خلطۃ الجوار
 (۲) خلطۃ الشیوع۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شراکت کہ یہ دونوں قسمیں حکم زکوٰۃ میں باعتبار لزوم زکوٰۃ وسقوطہا مؤثر اور معتبر
 ہیں۔

خلطۃ الجوار یہ ہے کہ کم از کم دو آدمیوں کے جانور باہم اس طرح مخلوط ہوں کہ ان میں تقریباً دس چیزیں
 مشترک پائی جاتی ہوں۔ (۱) چراہ گاہ ایک ہو۔ (۲) صبح چرنے کے لئے ایک ساتھ جاتے ہوں۔ (۳) شام کو
 ایک ساتھ آتے ہوں۔ (۴) بیاہنے والا نہ ایک ہو یعنی مشترک ہو۔ (۵) پانی پینے کی جگہ ایک ہو۔ (۶) جس
 برتن میں دودھ نکالا جاتا ہو وہ ایک ہو۔ (۷) دودھ دوہنے والا ایک ہو۔ (۸) کتا ایک ہو۔ (۹) چرواہا بھی ایک
 ہو۔ (۱۰) نیت بھی شراکت کی ہو۔ یہ شرائط امام شافعی کے ہاں ضروری ہیں۔

امام احمد کے نزدیک خلطۃ الجوار کی تاثیر کے لئے چھ شرائط لازمی ہیں۔ (۱) چرنے کے لئے ایک ساتھ
 جانا۔ (۲) ایک ساتھ واپس آنا۔ (۳) ایک برتن میں دودھ دوہنا۔ (۴) مشرب کا ایک ہونا۔ (۵) فحل کا ایک
 ہونا۔ (۶) اور راعی کا ایک ہونا۔

امام مالک کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے۔

ان شرائط بالا سے خلطہ جوار متحقق ہو جائے گا البتہ زکوٰۃ کی ایجاب میں خلطے کے مؤثر ہونے کے لئے مزید تین شرائط درکار ہیں۔ (۱) دونوں شریکین زکوٰۃ کے اہل ہوں۔ (۲) مال مشترکہ نصاب سے کم نہ ہو۔ (۳) اس پر پورا سال گذر چکا ہو۔

ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ اس مجموعے پر آئے گی اور یوں سمجھا جائے گا گویا کہ یہ ایک ہی شخص کا مال ہے تاہم امام مالک کے نزدیک ہر شریک کا مال بقدر نصاب ہونا چاہیے جبکہ امام شافعی کے یہاں حصوں کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ مجموعہ کو دیکھا جائے گا مثلاً اگر چالیس آدمی چالیس بکریوں میں شرائط مذکورہ کے مطابق شریک ہوں تو امام شافعی کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ مجموعہ تو نصاب ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں کیونکہ کسی بھی شریک کا حصہ نصاب تک نہیں پہنچتا ہے۔

ان کی دلیل دارقطنی (8) میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ والخلیطان ما اجتماع فی الحوض والفحل والراعی مگر یہ روایت ابن لہیعہ کی وجہ سے ضعیف ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ ان حضرات کے پاس اس شراکت کے جواز اور شرائط بالا پر کوئی دلیل نہیں نہ قرآن سے نہ حدیث سے نہ کسی صحابی کا قول ہے اور نہ ہی قیاس اس کو مقتضی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس خلطے کی نفی و تردید کی ہے اور امام بخاری نے اس قسم کی نفی میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ساتھ دیا ہے۔

خلطۃ الشیوع کا مطلب یہ ہے کہ ہر شریک کا پورے مال میں شائع حق و حصہ ہو املاک الگ الگ نہ ہوں مثلاً دو بھائیوں کو بطور میراث یا ہبہ وغیرہ نصاب سے زیادہ جانور ملے۔

حنفیہ کے نزدیک خلطہ جوار کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ زکوٰۃ ہر آدمی پر اس کے مال کے تناسب سے آئے گی دوسرے شریک کے مال کے تناظر میں اسے نہیں دیکھا جائے گا گویا یہ دونوں بالکل الگ الگ ہیں گو کہ مکاناً ایک ہوں۔

جہاں تک خلطۃ الشیوع کا تعلق ہے تو بعض فقہاء کے کلام سے اس کا اعتبار مترشح ہوتا ہے مگر مشہور یہی ہے کہ قسم اول کی طرح اسکی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے یہاں بھی دونوں پر الگ الگ زکوٰۃ آئے گی۔

یہ بات ذہن میں رہنے کہ ائمہ ثلاثہ نے نزدیک مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت بعض مرتبہ انفرادی حصے پر زکوٰۃ لم اور جمع کی صورت میں زیادہ ہو جاتی ہے یہی اس کے برعکس ہوتا ہے۔

(۱) مثلاً دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں اب اگر وہ برابر تقسیم کر کے اپنا اپنا حصہ لے لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں آجائیں گی اب ہر ایک پر صرف ایک ایک بکری ہوگی۔

(۲) یا اگر دو آدمیوں کے پاس چالیس چالیس بکریاں ہوں تو انفرادی طور پر ہر ایک پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے پر صرف ایک بکری واجب ہوگی۔

اب ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متفرق جانوروں کو زکوٰۃ کم کرنے کے لئے جمع نہ کیا جائے جیسے کہ مثال ثانی میں ہے۔ اور مجتمع جانوروں کو زکوٰۃ کم کرنے یا ساقہ دار کرنے کے لئے متفرق نہ کیا جائے جیسے کہ پہلی مثال میں بیان ہوا۔

حاصل بحث یہ کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا نہیں چاہیے لیکن اگر کسی نے کیا تو وہ جمع و تفریق حکم زکوٰۃ پر اثر انداز ہوگی جس سے زکوٰۃ کم یا زیادہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ ہر شریک پر الگ الگ زکوٰۃ واجب الادا ہوگی کیونکہ ابوداؤد (۹) میں علی بن معاذ یہ کی مرفوع حدیث ہے۔

وفى الغنم فى كل اربعين شاة شاة فان لم يمكن الاتسع وثلاثون فليس عليك فيها شيء

اور ابوداؤد (۱۰) ہی میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کا مکتوب بھی اس پر ناقل ہے کہ اقل من النصاب پر کوئی زکوٰۃ نہیں فان لم تبلغ سائمة الرجل اربعين فليس فيها شيء اس لئے اس قول حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جمع بین التفریق اور تفریق بین التجمع نہ کی جائے کیونکہ اس سے حکم زکوٰۃ متغیر نہ ہوگا یعنی ایسا کرنے میں کوئی فائدہ

(۹) ابوداؤد ص ۲۲۶ باب فی زکوٰۃ السائمة کتاب الزکوٰۃ

(۱۰) موال بالا

نہیں یہ تو جیسے اس وقت ہوگی جب نہی کا تعلق مالک و ساعی دونوں سے ہو اگر نہی کا مخاطب پہلے قطعہ و آتبع بین متفرق میں ساعی کو قرار دیا جائے اور دوسرے قطعہ و لا یفرق بین مجتمع میں مالک کو شہر ایا جائے تو مطلب اور زیادہ واضح ہو جائے گا اور مقصد کلام یہ ہوگا کہ ساعی کو اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ مختلف لوگوں کے جانوروں کو جمع کر کے نصاب پورا کرنے کی کوشش کرے جیسے کے عام طور پر دیہاتوں میں لوگوں کے دو دو چار چار جانور مل کر ایک ساتھ چرتے ہیں گو کہ ان کا مجموعہ مقدار نصاب یا اس سے زیادہ ہوتا ہے مگر درحقیقت اس پر زکوٰۃ نہیں اسی طرح مالک کو بھی اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنے جانوروں کو الگ الگ کر کے ساعی کو دھوکہ دیدے کہ بعض جانور مثلاً پندرہ بیس ایک بازہ و چراہ گاہ میں رکھے اور بیس بچیس کہیں اور رکھے کہ ساعی ناواقفیت کی وجہ سے ان کو الگ الگ مالکوں کا سمجھ کر زکوٰۃ نہ لے کیونکہ یہ دونوں صورتیں ناجائز ظلم اور زیادتی میں آتی ہیں پہلی صورت میں مالک پر ظلم ہے دوسری صورت میں فقراء کی حق تلفی ہوگی هذا مما الهمنی ربی واللہ اعلم و علمہ اتم۔

مخافة الصدقة بخاری (11) میں خشية الصدقة ہے یہ ہر دو مفعول لہ ہیں تجمع و یفرق کا اس میں

تنازع ہوا ہے تقدیر یوں ہوگی مخافة و خشية ان تقل الصدقة او مخافة و خشية ان تكثر الصدقة۔

وماکان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مصدق جب خلطۃ الجوار میں دو آدمیوں کی اتنی بکریوں میں سے ایک بکری وصول کرے گا تو چونکہ یہ بکری شریکین میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی تو وہ اپنے دوسرے ساتھی سے نصف قیمت وصول کر لے اور خلطۃ الشیوع میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ جب وہ دونوں مثلاً پندرہ اونٹوں میں برابر کے شریک تھے اور مصدق نے تین بکریاں کسی ایک شریک کی ملکیت سے وصول کر لیں تو وہ اپنے دوسرے پانٹر سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار میں ساعی ہر ایک مالک سے الگ الگ زکوٰۃ وصول کرے گا لہذا تراجع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی اور خلطۃ الشیوع میں تراجع کی صورت صرف اس حالت میں ہو سکتی ہے کہ زکوٰۃ کسی ایک شریک کی امتیاز ملک سے وصول کر لی جائے۔

هرمة بفتح الهاء و كسر الراء الكبيرة التي سقطت اسنانها۔

ولا ذات عيب اى معيبة عيب سے کیا مراد ہے تو عند البعض جس سے خیار عیب ثابت ہوتا ہے جبکہ عند

البعض ذات عیب وہ ہے جو قربانی میں کارآمد نہ ہو۔

قال الزهرى اذا جاء المصدق یہ امام زہری کا قول ہے مرفوع حدیث کا حصہ نہیں ہے مصدق اگر

باب تفعیل سے ہو تو بمعنی آخذ کے ہوتا ہے یعنی ساعی اور اگر باب تفعیل سے ہو تو بمعنی معطی کے ہوتا ہے جس

کا اطلاق مالک پر ہوتا ہے بعض نے فرق نہیں کیا ہے۔

ولم يذكر الزهرى البقر یعنی زہری نے ابن عمرؓ کی حدیث میں بقر کا ذکر نہیں کیا ہے اور

ابوداؤد (12) نے جو مراسیل میں ذکر کیا ہے اور نسائی (13) نے دیات میں تو وہ ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن

ابیہ عن جدہ کی وساطت سے ہے۔

باب ماجاء فى زكوة البقر

قال ابن الهمام البقر من بَقَرَ اذا شق سمى به لانه يشق الارض۔ کیونکہ اس سے ہل چلانے کا

کام لیا جاتا ہے بقر اسم جنس ہے اس میں ”ت“ وحدت کے لئے ہے نہ کہ تانیث کے لئے لہذا بقرہ کا اطلاق ذکر وانثیٰ یعنی گائے اور بیل دونوں پر یکساں ہوتا ہے۔

(خفيف) ابن عبد الرحمن مصغر صدوق ہے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔ (ابی عبیدہ) ہوا بن

عبداللہ بن مسعود اپنی کنیت سے مشہور ہیں والا شہر انہ لا اسم له غیر ہا و يقال اسمه عامر كوفي ثقة من كبار الثقات۔

اپنے والد سے سماع کے بارے میں اختلاف کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

(عن ابیہ عن عبداللہ) یہ شریک کی سند ہے امام ترمذی نے اسکی تغلیط کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ

فرمایا۔

(12) مراسیل ابی داؤد ص: ۸، باب فی صدقة الماشية

(13)

ہکذا روی عبد السلام بن حرب عن خصیف و عبد السلام ثقة حافظ و روی

شریک الخ

یعنی شریک کی روایت عن ابیہ کا اضافہ شریک کی غلطی ہے مگر بعض نے کہا ہے کہ عبد اللہ ابیہ سے بدل ہے باعادة الجار لہذا پھر شریک کی عبارت بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

”فی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعة و فی کل اربعین مُسِنَّةٌ“ تبیعة جس کا ایک سال پورا ہو کر دوسرے سال میں داخل ہو ویسی بہلانہ تبیع امہ بعد مُسِنَّة جس کا تیسرا سال چل رہا ہو اور دانت ظاہر ہوئے ہوں۔ طبرانی (۱) کی روایت میں ہے ”و فی کل اربعین مسنة او مسن“ لہذا ابن العربی کا امام ابو حنیفہؒ پر جواز مسن (ذکر) میں اعتراض کرنا غلط ہوا جیسا کہ وہ عارضہ میں فرماتے ہیں۔

وقال ابو حنیفۃ ان کانت انا کلاھا جاز فیہ مسن ذکر قلنا ہذہ غفلة عظیمة فی

النظم۔

آپ خود سوچیں کہ غفلت کس سے ہوئی ہے۔

(۱) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ تیس سے کم بقر پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تیس تک پہنچے تو اس پر ایک تبیعة ہے اور جب چالیس ہو جائے تو ان پر ایک مسنہ ہے۔
(۲) اس بارے میں دوسرا قول ظاہر یہ کا ہے کہ پچاس سے اقل پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں اور پچاس پر ایک بقرہ ہے۔

(۳) امام زہری اور سعید بن المسیب کے نزدیک ان کا طریقہ زکوٰۃ اونٹوں کی طرح ہے۔
باب کی حدیث جمہور کی دلیل ہے مرا سیل ابوداؤد (۲) میں ایک روایت اگرچہ زہری کے قول کے مطابق ہے کہ پانچ پر ایک بکری دس پر دو پندرہ پر تین بیس پر چار بکریاں و فی خمس و عشرین بقرۃ لیکن امام بیہقی اس روایت کو موقوف اور منقطع قرار دے چکے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کسی

باب ماجاء فی زکوٰۃ البقر

(۱) نجم کبیر للطہرانی ص: ۳۳ ج: ۱۱ رقم حدیث: ۱۰۹۷

(۲) مرا سیل ابی داؤد ص: ۹ ”باب فی صدقة الماشیة“

زمانے میں زہری کی روایت مرا سیل والی پر عمل ہوتا ہو مگر مشہور یہی ہے جس پر جمہور ائمہ و فقہاء ہیں۔

پھر جمہور کے آپس میں یہ بات اختلافی ہے کہ آیا کسور یعنی چالیس سے زائد اور ساٹھ کے عدد سے اقل درمیانی عدد پر کچھ زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس پر زکوٰۃ نہیں جب تک کہ پورے ساٹھ کا عدد مکمل نہیں ہو جاتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔

ایک روایت میں کسور کے حساب کے مطابق زکوٰۃ واجب ہے یعنی ایک گائے کی زیادتی کی صورت میں مسنہ کا چالیسواں دو پر مسنہ کا بیسواں لازم ہوگا علیٰ ہذا القیاس یہ روایت الاصل ہے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ نہیں جب تک پچاس پورے نہیں ہو جاتے ہیں تیسری روایت یہ ہے کہ اقل من الستین پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے یعنی مثل صاحبین۔

اس باب میں دوسری روایت حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے ہے اس میں یہ اضافہ ہے ”ومن کل حالہ دیناراً او عدلہ معافر“ حالہ سے مراد بالغ ہے جو بلوغت کو پہنچا ہوا احتلام ضروری نہیں بلکہ اس پر رجال کا حکم لگا ہو۔

بعض اہل ذوق نے فرمایا ہے کہ دینار کو دینار اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ مرکب ہے دین و نار سے اگر آدمی اس کو جائز طریقہ سے کمائے اور صحیح مصرف میں خرچ کرے تو یہ دین ہے ورنہ تو نار ہے۔

امام فراء نے کہا ہے کہ عدل اگر بکسر العین ہو تو اس کا اطلاق مثل صوری پر ہوتا ہے اور بالفتح مثل معنوی یعنی قیمت کو کہتے ہیں جو یہاں مراد ہے نہایہ میں دونوں کو ہم معنی قرار دیا ہے۔

جزیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو کفار پر زبردستی مقرر کیا جائے اس کو جزیۃ العنوة کہا جاتا ہے دوسری قسم جو امام اور اہل ذمہ کی باہمی صلح و رضامندی سے مقرر کیا جائے اس کو جزیۃ الصلح کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار عند الشرع مقرر نہیں یہ قسم اول سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی جبکہ قسم اول میں اہل ذمہ کی حیثیت کے مطابق تین مختلف مقادیر متعین ہیں۔

(۱) غریب آدمی پر ماہانہ ایک درہم کے حساب سے سالانہ بارہ درہم جبکہ متوسط طبقے والوں پر ماہانہ دو

درہم کے حساب سے سالانہ چوبیس درہم اور امیر آدمی پر ڈبل یعنی ماہانہ چار درہم کے اعتبار سے سالانہ اڑتالیس

درہم واجب الادا ہونگے۔

اس حدیث میں لفظ دینار کا آیا ہے اور ایک روایت میں (3) اثنا عشر درہم کا لفظ آیا ہے۔ ثناء صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ درہم بعض پھولے ہیں جن کے بارہ ایک دینار کے برابر ہوتے ہیں جبکہ بعض نسبتاً بڑے ہیں اس طرح کہ ان کے دس ایک دینار کے مساوی ہوتے ہیں۔

حدیث باب میں جس جزیہ کا ذکر ہے اس سے مراد جزیۃ الصلح ہے کیونکہ اہل نجران پہلے مہلبہ لی فرض سے آئے تھے مگر پھر اس سے رک گئے اور جزیہ قبول کر لیا اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض طرق (1) میں ن کل عالم وحالمة دینار کے الفاظ ہیں حالانکہ عورت پر بالاتفاق قسم اول والا جزیہ نہیں ہے۔

معافر بروزن مساجد ہمدان کے ایک قبیلے کا نام ہے ان کی طرف منسوب کپڑوں کو معافر کہتے ہیں صیغہ منتہی المجموع ہونے کی وجہ سے یہ غیر منصرف ہے ابوداؤد (5) میں یہاں اسکی تفسیر یوں آئی ہے ”بَاب تَكُونُ بِالْيَمَنِ“۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جزیہ و صدقہ میں درہم کے بجائے اسکی قیمت کے مساوی کوئی اور چیز مثلاً ثیاب وغیرہ دینا جائز ہے امام بخاری نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کر کے اس پر دلائل دیئے ہیں اور اس پر باقاعدہ باب ”بَابُ الْعَرْضِ فِي الزَّكَاةِ“ (6) قائم کیا ہے چنانچہ ابن رشد فرماتے ہیں۔

وافق البخاری فی هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده الى

ذلك الدليل۔

بہر حال مذکورہ حدیث جمہور کے خلاف حنفیہ کی حجت ہے۔

هذا حديث حسن ابن بطال نے اس حدیث کو صحیح و متصل قرار دیا ہے مگر حافظ فرماتے ہیں کہ یہ بات

(3) کذا فی المعارف ص: ۱۹۵ ج: ۵

(4) چنانچہ دیکھئے نصب الراية ص: ۶۷۱ ج: ۳ ”باب الجزية“

(5) ص: ۲۲۲ ج: ۱ ”باب زکوة السائمة“ کتاب الزکاة

(6) دیکھئے ص: ۱۹۴ ج: ۱ ”کتاب الزکاة“

صحیح نہیں لگتی کیونکہ مسروق کی معاذ سے ملاقات ثابت نہیں تاہم امام ترمذی نے اس کی تحسین دوسرے شواہد کی روشنی میں کی جیسے کہ مؤطا (7) میں طاؤس عن معاذ کے طریق سے بھی مروی ہے گوکہ وہ بھی منقطع ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقة

(یحییٰ بن عبداللہ) المکی ثقة من السادسة۔

بعث معاذاً الی الیمن ای ۱۔ سلہ الیہ امیراً او قاضیاً ابن حجر فرماتے ہیں کہ سنہ ۹ ہجری ربيع الثانی میں بھیجا تھا۔ بخاری (1) مغازی میں ہے کہ بعث معاذ والی موسیٰ یعنی الگ الگ صوبوں کی طرف پھر صحیح قول کے مطابق ان دونوں کی واپسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہوئی تھی۔

فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله۔

ابن العربی عارضہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس میں اصناف خلق کو تبلیغ کی کیفیت و طریقہ کا بیان ہے کہ کس قسم کے لوگوں کو کس نوعیت کی دعوت دی جانی چاہئے تو دہری کو جو دصانع کی تبلیغ ہوگی مشرک کو تو حید کی مثلاً چونکہ اہل کتاب الوہیت و نبوت کے تو قائل تھے مگر ان میں خامی یہ تھی کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی و رسول نہیں مانتے تھے اور حضرت عزیر و عیسیٰ علیہما السلام کو اللہ کے بیٹے قرار دیتے گوکہ آج کل یہود و نصاریٰ اس کا انکار کرتے ہیں مگر اس انکار سے ان کی مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب اور قرآن کی ”وقالت الیہود عزیر بن اللہ“ (2) ”وقال النصارى مسیح ابن اللہ“ (3) کی نفی کرنا ہے ورنہ تو ان آیات کے نزول کے وقت مدینہ اور اس کے اطراف میں جو بے شمار یہود آباد تھے انہوں نے کیوں نہیں کہا کہ ہم ان کو ابن اللہ نہیں مانتے بہر

(7) مؤطا امام مالک ص: ۲۹۲ ”ما جاء فی صدقة البقر“ کتاب الزکاة

باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی

(1) صحیح بخاری ص: ۶۲۲ ج: ۲ ”باب بعث ابی موسیٰ و معاذ الی الیمن قبل حجة الوداع“

(2) سورہ توبہ آیت: ۳۰

(3) سورہ حوالہ بالا

حال چونکہ ان کی توحید بھی ناقص برائے نام تھی اور عقیدہ رسالت بھی کافی للنجاۃ نہیں تھا اس لئے فرمایا وادعہم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله کیونکہ اس کے بغیر ان کا ایمان نہ قابل قبول ہے اور نہ ہی ان کو
مفید ہے۔

یہ حدیث خبر واحد کے قبول کرنے اور اس کے مطابق عمل کے لزوم کی دلیل ہے کیونکہ اگر حضرت معاذؓ
کی بات سے اہل یمن کے لئے کوئی حکم شرعی لازم نہ ہوتا تو آپ ان کو کیوں بھیجتے یہ مسئلہ اتفاقی ہے سوائے قدر یہ
کے مگر ان کا مقصد اس انکار سے احکام شرعیہ کے ابطال کا راستہ ہموار کرنا ہے۔

فان هم اطاعوا لذلك حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے بعض احناف نے
استدلال کر کے کہا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں شافعیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں حدیث میں
مقصود ترتیب بین الاصول والفروع ہے کہ کافر پہلے اصول کا علم و یقین حاصل کرے گا پھر فروع کا حضرت تھانوی
صاحبؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر مقصود ترتیب بتلانا ہو تو لازم آئے گا توقف زکوٰۃ کا نماز پر لہذا جو نماز نہ
پڑھے وہ زکوٰۃ بھی نہ دے حالانکہ یہ تو دونوں مستقل فرض ہیں۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں ترتیب سے مراد ترتیب فی الدعوة ہے کیونکہ
دعوت میں تفصیل ضروری ہوتی ہے اور تفصیل بغیر ترتیب کے نہیں ہو سکتی پھر بیان میں الاہم فالاہم کو مقدم
رکھا جاتا ہے لہذا یہ ترتیب وجوب نہیں ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفار فقط اصول کے مخاطب و مکلف ہیں یا فروع کے بھی ہیں؟ تو
عند الشافعیہ والمالکیہ دونوں کے مخاطب ہیں عند ابی حنیفہ صرف اصول کے مخاطب ہیں۔

حضرت تھانوی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام صاحب کے اس قول کے یہ
معنی ہیں کہ جب آخرت میں کفار سے سوال کیا جائے گا کہ تم ایمان کیوں نہیں لائے تو اس سوال میں سوال عن
الفروع بھی داخل ہو گیا کیونکہ فروع تابع اصول ہیں چونکہ فقہاء تو جواز و عدم جواز سے بحث کرتے ہیں نہ کہ امور
آخرت سے اس لئے انہوں نے اس مسئلہ پر کلام نہیں کیا ہاں متکلمین نے اپنی کتابوں میں اس کو جگہ دی ہے۔
تھانوی صاحب کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفار اولاً بالذات ایمانیات کے مخاطب

و مکلف ہیں لہذا ان سے براہ راست مطالبہ ایمان باللہ ایمان بالرسالت والآخرۃ وغیرہ ہوتا ہے اگرچہ بالتبع وہ فروع کے بھی مکلف ہیں لہذا آخرت میں ان کو جو سزا ملے گی اس کا تعلق اولاً وبالذات ایمانیات سے ہوگا بالواسطہ چونکہ وہ اعمال کے بھی مکلف ہیں نو سزا بترک الفروع اعتقاداً و عملاً ثانیاً و بالتبع ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احناف و شافعیہ اس پر تو متفق ہیں کہ کفار ایمانیات عقوبات یعنی حدود اور معاملات کے مکلف ہیں اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ کافر جب ایمان لائے تو اس پر سابقہ صلوات وغیرہ کی قضا نہیں ہے ہاں مرتد جب توبہ کرے دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کی فوائت میں دو قول ہیں مگر اس میں اختلاف ہے کہ عبادات جیسے نماز روزہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے بھی وہ مکلف ہیں حتیٰ کہ ترک پر گنہگار ہوں اور مستحق عذاب ہوں تو عند الشافعیہ والمالکیہ وہ ان سب کے مکلف ہیں۔

حنفیہ کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

(۱) عراقیین حنفیہ کے نزدیک وہ اعتقاداً و اداءً ہر دو کے مکلف ہیں۔

(۲) ماوراء النہر کے بعض مشائخ حنفیہ (علماء بخارا) کے نزدیک وہ صرف اعتقاداً مکلف ہیں اداءً نہیں ہیں لہذا ان کو عدم اعتقاد پر سزا ہوگی نہ کہ ترک عمل پر۔

(۳) جبکہ ماوراء النہر کے بعض حنفیہ (علماء سمرقند) اس کے قائل ہیں کہ کفار نہ تو فروع پر ایمان کے مکلف و مخاطب ہیں اور نہ عمل و اداء کے لہذا ان کو صرف اصول پر عدم ایمان کا عذاب ہوگا ترک الفروع پر نہیں۔ شاہ صاحب و بنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بہتر قول عراقیوں کا ہے اس طرح شافعیہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

البتہ یہ جو کہا گیا کہ کفار معاملات میں بالاتفاق مکلف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار حل و حرمت یعنی ثواب و عقاب کی حیثیت سے وہ سب معاملات کے مکلف ہیں نہ کہ صحت و فساد کے اعتبار سے کیونکہ اس حیثیت سے وہ بعض کے مخاطب نہیں ہیں مثلاً ان کا نکاح بغیر گواہوں کے بھی صحیح ہے بشرطیکہ یہ ان کے دین کے مطابق جائز ہو اس پر مرتب سارے نتائج بھی صحیح ہیں لہذا ایسے نکاح کے بعد اگر وہ اسلام لائے تو اس نکاح کو برقرار رکھا جائے گا اور اولاد جائز و مستحق میراث اور محرم وغیرہ ہوگی گو کہ وہ ترک اشہاد پر گناہگار و مستحق سزا

ٹھہرتے ہیں۔

”فاعلمہم“ اعلام سے ہے۔ ان اللہ افترض علیہم خمس مسلمات فی الیوم والليلة ابن العربی کا اس سے عدم وجوب وتر پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وتر کوئی مستقل نماز نہیں ہے جس سے نمازوں کی تعداد چھ بن جائے بلکہ وہ تو عشاء کے تابع ہے اور ذکر الہمتاء غ سے ذکر التابیع ضمننا: وجاتا ہے تصریح اور علیحدہ ذکر کی ضرورت پیش نہیں آتی علاوہ ازیں پھر تو عدم ذکر سے جمع کی نفی پر بھی: ہونی چاہیے نما: وجواکم فوجواہی۔

”توخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم“ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس ارشاد کا مقصد دراصل دفع توہم ہے کہ کہیں یہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ہمارا مقصد مال جمع کرنا ہے کیونکہ اگر مقصد دولت مند ہونا ہوتا تو اطراف کے صدقات سارے مدینہ لانے کا حکم دیتے لہذا اس سے شافعیہ کا استدلال ٹھیک نہیں کما سیجی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ کوئی مقتدی آدمی مثلاً قاضی مفتی اور واعظ وغیرہ کوئی بات کہے یا کچھ عمل کرے جس سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہو تو اس کا ازالہ کرنا چاہیے تاکہ لوگوں کے عقائد خراب نہ ہوں۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک معنوی فقہ ہے کہ ہر علاقے والوں کو اپنے ہم وطنوں کی ضروریات و حاجت خود پورے کرنے چاہئیں تاکہ کسی علاقے پر دوسرے علاقے کا بوجھ نہ پڑے۔

یہاں تین مسئلے قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ زکوٰۃ کم از کم کتنے افراد و اصناف کو دینا ضروری ہے؟ تیسرا یہ کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟ پہلے مسئلے میں امام ابو حنیفہ صاحبین اور امام بخاری اور لیث بن سعد کے نزدیک نقل جائز ہے گو کہ افضل یہی ہے کہ اس علاقے کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسری جگہ منتقل نہ کی جائے اور یہی ایک روایت امام شافعی سے بھی ہے جس کو ابن المنذر نے نقل کر کے اختیار کیا ہے کما فی تحفۃ الاحوذی تاہم ان کی مشہور روایت عدم جواز کی ہے مالکیہ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے البتہ اگر وہاں مستحقین نہ ہوں تو پھر بالاتفاق نقل جائز ہے تاہم اگر کسی نے بلا ضرورت نقل کر دی تو مالکیہ کے نزدیک ادا ہو جائے گی جبکہ شافعیہ کے یہاں ادائیگی نہیں ہوئی۔

در اصل یہ اختلاف اس ضمیر کے مرجع کے تعین پر مبنی ہے کہ ”ترد علی فقرائہم“ کی ضمیر مسلمین کی

طرف راجع ہے یا خاص مخاطبین کی طرف تو شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک مخاطبین کی طرف لہذا ان ہی کے فقراء مراد
و مصرف ہوئے حنفیہ وغیرہ کے نزدیک مسلمین کی طرف عائد ہے لہذا جہاں بھی مسلمانوں پر خرچ ہوئی تو حدیث پر
عمل ہوا۔ تحفۃ الاحوذی میں ہے کہ امام بخاری نے اس پر باب (4) باندھ کر اس حدیث سے استدلال کر کے نقل
کا جواز ثابت کیا ہے۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں۔ باب اخذ الصدقة من الاغنياء وترد فی الفقراء حیث

کانوا۔

ابن المیر فرماتے ہیں۔

اختار البخاری جواز نقل الزکوٰۃ من بلد المال لعموم قوله فتد فی فقرائهم لان
الضمير يعود علی المسلمین فای فقیر منهم ردت فیہ الصدقة فی ای جهة کان
فقد وافق عموم الحدیث۔

ابن دقیق العید نے بھی اس کو رائج قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

انه وان لم یکن الاظهر الا انه یقویہ ان اعیان الاشخاص المخاطبین فی قواعد
الشرع الكلية لاتعتبر فی الزکوٰۃ کمالا تعتبر فی الصلاة فلا یختص بهم الحكم
وان اختص بهم الخطاب للمواجهة۔

اس مسئلے پر امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے۔

دوسرے مسئلے میں امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے آٹھوں اصناف میں سے ہر
صنف کے کم از کم تین اشخاص کو دینا ضروری ہے۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ایک صنف کو ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی پھر حنفیہ کے نزدیک صرف
ایک فرد کو دینے سے بھی یہ فریضہ ادا ہو جائے گا جبکہ مالکیہ وغیرہ کم از کم تین افراد کو دینے کی شرط لگاتے ہیں حنابلہ کا
مذہب بھی اسی کے مطابق ہے۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے بھی ہو سکتا ہے جیسے کہ ابن ہمام اور ابن جوزی نے

کہا ہے کہ یہ فہم یہاں فقراء مطلق مذکور ہیں اگر تفسیر علی الاصناف ضروری ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمہ اہل بیت علیہم السلام کی وضاحت فرماتے۔

• معارف میں ہے کہ ابو عبید نے کتاب الاموال میں فرمایا ہے۔

ومما يدل على صحة ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بعد ذلك مال

فجعل في صنف واحد سوى صنف الفقراء وهم المولفة قلوبهم (5)

اس روایت سے جہاں دوسرے مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے وہیں پہلے مسئلے پر بھی احتجاج ہو سکتا ہے

کمالا تضحی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال آیت انما الصدقات للفقراء (6) سے ہے طریق استدلال یہ ہے

کہ اس میں لام بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا یہ سب اصناف مستحق ہو گئیں تو ہر صنف کو دینا ان کا حق اور ضروری ولازمی ہوا۔

اور جہاں تک تین افراد کی شرط کی بات ہے تو اس پر ”فقراء“ کے صیغہ جمع سے ہے کہ اقل جمع تین افراد

ہوتے ہیں تاہم جہاں تمام اصناف موجود نہ ہوں تو جتنے اصناف بھی موجود ہوں ان کو دینے سے ادائیگی ہو جائے گی۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ للفقراء میں لام بیان استحقاق کا نہیں بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے

وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ فقراء کا وہ تو صرف مصارف ہیں لہذا استحقاق کا قول صحیح نہیں ان کے

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت للفقراء میں دوسرا لام جنسی ہے اور لام جنسی کا قاعدہ یہ ہے کہ

جب جمع پر داخل ہو جائے تو اس کی جمعیت کو باطل کر دیتا ہے پھر یہ بھی طے شدہ ہے کہ جنس کے تحقق کے لئے ایک

فرد کا وجود بھی کافی ہوتا ہے تو دوسرا استدلال بھی باطل ہوا۔

تیسرے مسئلے میں جمہور کے نزدیک غیر مسلم ذمی وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں تاہم طرفین ذمیوں کو

(5) معارف السنن ص: ۲۰۰ ج: ۵

(6) سورة التوبة آیت: ۶۰

صدقۃ الفطر دینے کے جواز کے قائل ہیں گو کہ مسلم کو دینا افضل قرار دیتے ہیں ہاں صدقات نفلیہ سب کے نزدیک دینا جائز ہے۔

امام زفر، امام زہری اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں ذمیوں کو زکوٰۃ سمیت تمام صدقات دینا جائز ہیں خواہ واجب ہوں یا نفلیہ۔

مذکورہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کیونکہ فقراہم کی ضمیر چاہے مخاطبین بہذا الحدیث کی طرف راجع ہو یا عام مسلمین کی طرف ہر دو حالتوں میں بطور اشارۃ النص اس سے مسلمان فقراء مراد ہیں کیونکہ جب توخذ من اغنیائہم میں صرف مسلمان اغنیاء مراد ہیں اور یہ حکم وجوب زکوٰۃ انہی کے ساتھ مختص ہے تو تردی علی فقراہم کی ضمیر کا بھی وہی حکم ہوگا۔

فایاک و کرائم اموالہم کرائم کریمۃ کی جمع ہے ای احترز من اخذ خیار اموالہم جیسے کہ زکوٰۃ الابل والغنم کے باب میں امام زہری کا قول گذرا ہے کہ متوسط درجہ کا مال وصول کیا جائے گا نہ اعلیٰ نہ ادنیٰ کیونکہ اول صورت میں مالک کو نقصان ہوگا اور ثانی میں فقراء کو الایہ کہ مالک از خود بطیب خاطر عمدہ دیدے۔

”واتق دعوة المظلوم“ ای اتق الظلم خشية ان يدعو عليك المظلوم۔

فانہا لیس بینہا وبين اللہ حجاب ای مانع بل ہی معروضة علیہ تعالیٰ۔ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ای لیس لہا ما یصرفہا ولو کان المظلوم فیہ ما یقتضی انہ لا یتحجب لمثلہ من کون مطعمہ حراماً او نحو ذالک۔

مطلب یہ ہے کہ بعض اعمال وخصائص اجابت دعا سے مانع ہوتے ہیں مگر جب وہ مظلوم بن کر دعا مانگے گا تو ان اعمال بد کے باوجود قبول ہوگی حتیٰ کہ بعض روایات میں ہے وان کان کافراً رواہ احمد (7) من حدیث انس۔ البتہ تھانوی صاحب فرماتے ہیں۔

”ولکن المراد بقبول دعاء الفاسق والكافر انما هو حصول مطلوبہ لا ما هو

المقصود الاصلی من الدعاو هو اکرام الداعی وحصول الرضا من الخالق
عز وجل فانهم۔

یہ عدم حجاب کنا یہ ہے سرعت ایجابت سے اور یہ مطلب بطور مفہوم مخالف نہ لیا جائے کہ دوسری اشیاء اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان حجاب ہوتا ہے کیونکہ کوئی شے اللہ سے محبوب نہیں ہے۔ ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عدم حجاب کا مطلب یہ ہے کہ اللہ پر کوئی شے مخفی نہیں ہے اور جب کسی شے کے بارے میں یہ آجائے کہ اس کے اور اللہ کے درمیان حجاب ہے تو اس سے مراد منع و حرمان ہوتا ہے۔ تدبر

باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر والحبوب

”لیس فیما دون خمسة ذود“ بخاری (۱) میں من الابل کا اضافہ ہے خمسة ذود میں ترکیب اضافی و توصیفی دونوں جائز ہیں تاہم مشہور اضافت خمس الی ذود ہے ذود کا اطلاق مذکور مؤنث دونوں پر ہوتا ہے اس لئے خمسة تاء کے ساتھ اور بغیر تاء دونوں طرح پڑھا جاتا ہے یہ لفظ بفتح الذال و سکون الواو ہے دفع کے معنی میں آتا ہے عموماً اونٹوں سے بھی فقر و غربت دور ہو جاتی ہے اس کا اطلاق تین تا دس اونٹوں پر یا دو سے دس تک پر ہوتا ہے اس میں جمع و مفرد برابر ہیں۔

ولیس فیما دون خمسة اواق مؤطا (۲) میں من الورق کا اضافہ ہے اواقیہ کی جمع ہے بضم الہزۃ و تشدید الیاء بعض نے وقیہ بخذف الہزۃ و فتح الواو بھی ذکر کیا ہے اس حدیث میں اوقیہ کی مقدار بالاتفاق چالیس درہم ہے۔

ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة و سق کی جمع ہے بفتح الواو کسرہ بھی جائز ہے ایک و سق کی مقدار ساٹھ صاع ہے اس طرح پانچ و سق تین سو صاع بنتے ہیں جو تقریباً سو اچھیس من ہیں۔

باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر والحبوب

(۱) صحیح بخاری ص: ۲۰۱ ج: ۱ ”باب العشر فیما یسقی من ماء السماء والماء الجاری الخ“ کتاب الزکوٰۃ

(۲) مؤطا مالک رحمہ اللہ تعالیٰ ص: ۲۷۵ ”الزکوٰۃ فی العین من الذهب والورق“ کتاب الزکوٰۃ

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا زرعی پیداوار میں بھی دوسرے اموال کی طرح نصاب مقرر ہے یا ہر
 قلیل و کثیر پر عشر یا نصف عشر ہوگا؟ توائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر پیداوار پانچ وسق سے کم ہے تو اس پر
 کوئی صدقہ واجب نہیں ہے یہ جمہور کا مذہب کہلاتا ہے۔
 امام ابوحنیفہ عمر بن عبدالعزیز، مجاہد، ابراہیم نخعی، اور زہری و زفر رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قلیل و کثیر پر
 صدقہ واجب ہے۔

جمہور کی دلیل مذکورہ باب کی حدیث ہے۔
 حنفیہ وغیرہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں زمین کی پیداوار پر وجوب صدقہ کا تذکرہ ہے مگر
 اس میں تعیین مقدار یا نصاب کا تذکرہ نہیں اس قسم کی روایات بخاری (3) مسلم (4) اور ابن ماجہ (5) وغیرہ میں
 موجود ہیں جن کے لفظ یہ ہیں۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عشیرا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر

وفی رواۃ فیما سقت الانهار والغیم العشر و فیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ ما عام ہے اور کوئی قرینہ یا دلیل تخصیص کی نہیں ہے لہذا
 اسے اپنے عموم پر رکھ کر ہر قلیل و کثیر پر وجوب عشر یا نصف عشر کا قول کیا جائے گا کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب دو
 حدیثیں آجائیں ان میں ایک عام ہو اور دوسری خاص اور بظاہر دونوں میں تعارض ہو تو دیکھا جائے گا کہ کوئی
 مقدم ہے؟ اگر عام کا تقدم ثابت ہو جائے تو اسے خاص سے مخصوص کیا جائے گا اس کے برعکس اگر خاص مقدم ہو
 تو عام ان صورتوں میں خاص کے لئے ناسخ ہوگی جن کو دونوں شامل ہوں اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو اور یہ پتہ نہ چلتا
 ہو کہ کوئی مقدم ہے تو احتیاط کے پیش نظر عام کو متاخر سمجھا جائے گا۔

یہاں بھی ایسا ہی کریں گے کیونکہ تاریخ معلوم نہیں ہے اور بظاہر باب کی روایت اور متدل حنفیہ میں

(3) صحیح بخاری ص: ۲۰۱ ج: ۱ 'باب العشر فیما سقی من ماء السماء الخ'

(4) صحیح مسلم ص: ۳۱۶ ج: ۱ کتاب الزکوٰۃ

(5) ابن ماجہ ص: ۱۳۰ 'باب صدقۃ الزروع والثمار' کتاب الزکوٰۃ اسی طرح مضمون کی روایات کے لئے رجوع فرمائیے۔ سنن
 نسائی ص: ۳۳۳ ج: ۱ 'باب ما یوجب العشر وما یوجب نصف العشر' ابوداؤد ص: ۲۲۵ ج: ۱ 'باب صدقۃ الزرع' کتاب الزکوٰۃ

تعارض ہے کہ ایک میں (جو کہ خاص ہے) نصاب کا ذکر ہے اور دوسری عام میں نصاب کی کوئی قید نہیں تو عام کو متأخر مانا جائے گا اور کہا جائے گا کہ ہر قلیل و کثیر پر زکوٰۃ ہے۔

اعتراض:- یہاں صاحب تحفۃ الاحوذی اور ابن قیم نے ایک اعتراض اٹھایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اصول وہاں تو قابل عمل ہے جہاں روایات یعنی عام و خاص میں تعارض ہو مگر جہاں تعارض نہ ہو وہاں اس قاعدہ کو لاگو کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کیونکہ یہاں عام سے مراد یہ بتلانا ہے کہ کن کن چیزوں پر عشر ہے اور کن کن اشیاء پر نصف عشر ہے جبکہ خاص کا مقصد بیان نصاب ہے لہذا یہاں حدیث عام بیان نصاب سے ساکت ہے تو دوسری خاص نے اسے بیان کر دیا تھا تعارض کہاں؟

جواب:- اصل کلمہ ما میں عموم ہے اور تعمیم میں یہ محکم ہے دوسری طرف یہ طے شدہ اصول ہے کہ الاعتبار لعموم الالفاظ دون خصوص المورد لہذا ہم کہتے ہیں کہ اول تو آپ کے اس مدعی پر کہ ایک کا مقصد بیان عشر و نصف عشر ہے اور دوسری کا مقصد بیان مقادیر کوئی دلیل نہیں دوسرے یہ خلاف اصل ہے۔ چنانچہ سیوطی نے اتقان میں براہین سے ثابت کیا ہے کہ اعتبار عموم لفظ کو ہوگا جب تک کہ کوئی دلیل خصوصیت کو مقتضی نہ ہو جائے علاوہ ازیں ہم ابن قیم کو کہتے ہیں کہ آپ تو لحوم الابل کے کچا کھانے کی صورت میں بھی نقض وضو کے قائل ہیں حالانکہ وہاں تخصیص کا جلی قرینہ موجود ہے اور یہاں آپ کا عموم پر نہیں چھوڑ رہے ہیں۔

پھر عموم میں ہمارا استدلال صرف اس حدیث میں لفظ ما پر منحصر نہیں ہے بلکہ قرآن کی متعدد آیات سے بھی یہی عموم مفہوم ہوتا ہے۔ مثلاً یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتہم و مما اخرجنا لکم من الارض (6) یہاں آپ کی توجیہ نہیں چلتی ہے۔ اسی طرح و اتوا حقہ یوم حصادہ (7) و خذ من اموالہم صدقۃ۔ (8)

یہاں تک کہ ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں باب ما جاء فی صدقۃ فیما یستقی بالانہار وغیرہ کے ذیل

(6) سورة البقرة آیت: ۲۶۷

(7) سورة الانعام آیت: ۱۴۱

(8) سورة التوبة آیت: ۱۰۳

میں ابو حنیفہؒ کے قول کی قوت کا اقرار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

واقوی المذاهب فی المسئلة مذهب ابی حنیفہ دلیلاً واحوطها للمساکین
واولاهما قیاماً شکر النعمة وعليه يدل عموم الآیة والحديث وقد رام الجوينی
على تحقیقه ان ینخرج عموم الحديث من بین یدی ابی حنیفہ بان قال ان هذا
الحديث لم یات للعموم وانما جاء بتفصیل الفرق بین ما تقل مؤنته وتکثر
وأبدا فی ذالك واعاد وليس یمتنع ان یقتضی الحديث الوجهین العموم
والتفصیل وذالك الحمل فی الدلیل واصح فی التاویل۔ (ص: ۱۱۰)

اس سے تو بات اور بھی صاف ظاہر ہوگئی کہ عموم کی نفی کی کیا ضرورت ہے بلکہ اس سے عموم اور تفصیل
وتمیز دونوں مراد لینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ علاوہ ازیں زرعی پیداوار کو بجائے دیگر اموال کے بجائے خراج پر
قیاس کرنا بہتر ہے کہ دونوں کے درمیان گہری مناسبت ہے تو جس طرح خراج کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے تو
اسی طرح عشر و نصف عشر کے لئے بھی نصاب متعین نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حدیث عام کو
بنیاد بنا کر ہر قلیل و کثیر پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔

اس کی تائید طحاوی (۹) کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

”اخرجہ فی باب العرایا عن جابر بن عبد اللہ وفی کل عشرة اقناء قنوی وضع
فی المساجد للمساکین۔“

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قوی ہے حافظ نے بھی اس کی تخریج کی ہے (۱۰)
اسی طرح زیلعی (۱۱) نے تخریج کی ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے فرمایا فیما انبت الارض من قلیل او کثیر
العشر۔

(۹) شرح معانی الآثار ص: ۱۹۷ ج: ۲ ”باب العرایا“

(۱۰) تائیس الجیر ج: ۲ ص: ۳۷۳ ”باب زکوٰۃ المعشرات“ حدیث رقم: ۸۴۲

(۱۱) نصب الراية ص: ۴۰۰ ج: ۲ ”باب زکوٰۃ الزروع والثمار“ ایضاً مصنفہ عبدالرزاق ص: ۱۲۱ ج: ۳ رقم حدیث: ۷۱۹۶

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

والخليفة الرشيد كتب الى رعيته في البلاد ان يؤخذ العشر في كل قليل و كثير
ولم ينقل ان احداً انكر على عمر بن عبد العزيز (و كذا على الرشيد)۔

باب کی حدیث کی توجیہ عند الحنفیہ ایک تو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ خمسۃ اوسق سے مراد مال تجارت ہے چونکہ اس زمانے میں پانچ وسق کی مالیت دوسو درہم ہوا کرتی تھی اور ظاہر ہے کہ مال تجارت جب دوسو درہم سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہوتی ہے۔

مگر یہ توجیہ بہت بعید ہے ایک تو اس لئے کہ یہاں کسی مخصوص جنس کے وسق کا ذکر ہوتا تو بات بن جاتی مگر جب تخصیص کی دلیل و قرینہ نہیں تو ہر جنس کے پانچ وسق کو دوسو درہم کے برابر قرار دینا بعید از قیاس ہے۔ دوسرے دارقطنی (12) میں حضرت جابر کی حدیث میں ہے۔

لا زكوة في شيء من الحرث حتى يبلغ خمسة اوساق فاذا بلغ خمسة اوساق
ففيه الزكاة۔

اسی مضمون کی روایت ابوسعید خدری سے دارقطنی (13) میں اور طحاوی (14) میں عمرو بن حزم سے مروی ہے اس میں من الحرث کی تصریح سے مذکورہ توجیہ کمزور پڑ جاتی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ نہی کی روایت میں مصدق کو لینے سے منع کیا ہے کہ مالک اپنی مرضی اور صوابدید کے مطابق جس کو چاہے دیدے ساعی اسے بیت المال میں دینے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ بیوع میں آئے گی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک زمیندار کسی محتاج کو ایک دو درخت بطور عاریہ دیتا ہے مگر پھر بوجہ اسے کہتا ہے کہ ان درختوں کے بجائے مجھ سے تیار کھجور یعنی پھل لیلو تو اس زمیندار پر ان درختوں کے پھل میں سے پانچ وسق کی

(12) سنن دارقطنی ص: ۸۳ ج: ۲ رقم حدیث ۱۹۰۵ ”باب لیس فی الخضر اوات صدقة“

(13) حوالہ بالا رقم الحدیث ۱۹۰۶ نیز تصریح الحرث

(14) شرح معانی الآثار ص: ۳۳۵ ج: ۱ ”باب زکوٰۃ ما ینخرج من الارض“ کتاب الزکوٰۃ

مقدار تک صدقہ و عشر واجب نہیں ہوگا چونکہ ایک غریب گھرانے کے لئے عموماً پانچ و سق سال بھر کے لئے کافی ہوتے اور زمیندار بھی اکثر اتنے ہی دیدے تھے اس لئے حدیث میں اس مقدار کو مستثنیٰ کر دیا۔ واللہ اعلم و علمہ اتم

باب ماجاء لیس فی الخیل والرقيق صدقة

(عبداللہ بن دینار) المدنی ثقہ ان کو عدوی بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ ان کا مولیٰ ہیں۔ (عراک بن مالک) بکسر العین و تخفیف الراء الغفاری مدنی الاصل اور ثقہ ہیں انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کے ایام میں کوئی بات کہی تھی جس کی بناء پر یزید بن عبدالملک نے ان کو ملک بدر کر کے دہلک بھیجا تھا جو یمن کے ناحیہ پر حبشہ کے قریب ایک جزیرے کا نام ہے اس لئے ان کو فقیہ اہل دہلک کہا جاتا ہے وہیں ان کا انتقال دوسری صدی کے اوائل میں یزید بن عبدالملک کے دور خلافت میں ہوا۔

لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبده صدقة اس بات پر اتفاق ہے کہ اس حدیث میں عبد سے مراد برائے خدمت ہے اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ تجارتی گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ وہ قدر نصاب ہوں گویا حدیث باب جمہور کے نزدیک بھی مؤل ہے تو اگر حنفیہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہاں فرس سے مراد للخدمت اور رکوب لے لیں تو اس کو حدیث کے منافی نہیں کہا جاسکتا۔ بقیہ تفصیل باب زکوٰۃ الذہب والورق میں گذری ہے فلیراجع۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل

(محمد بن یحییٰ النیسابوری) ہوا الحافظ الذہلی احد الاعلام الکبار ان سے امام بخاری بطور تذلیس یعنی نام کی تصریح کئے بغیر روایت کرتے ہیں اصحاب سنن اربعہ بھی ان سے روایت کرتے ہیں انہوں نے امام زہری کی روایات کو دو جلدوں میں جمع کیا ہے۔ یہ فرماتے ہیں۔ ”انفقت علی العلم مائة وخمسين الفاً“ سبحان اللہ ایسے لوگوں کے علم میں آخر برکت کیوں نہ ہوگی جو علم پر کمانے کے بجائے اس پر خرچ کرتے ہیں ہمارا علم آج اس

لئے تو بے برکت ہو کر رہ گیا کہ ہم اول تو کوشش یہ کرتے ہیں کہ طالب علمی کے زمانے میں بھی علم کو ذریعہ معاش بنائیں اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو کم از کم ہمیں کہیں جیب سے تو خرچ کرنا نہ پڑے اس لئے آج طلبہ کی اکثریت ایسے مدارس کو ترجیح دیتی ہے جہاں وظیفہ زیادہ ملتا ہو اور ثانیاً جب سند فراغت وصول کر لیتے ہیں تو علم کو دنیاوی ہنر کے طور پر استعمال کر کے بھرپور قعیش کی بنیاد بناتے ہیں الا ماشاء اللہ وقلیل ما ہم۔

امام ذہلی کے بارے میں حافظ نے تقریب میں لکھا ہے ”ثقة حافظ جلیل مات سنہ ۲۵۸“ ۸۶ سال کی عمر پائی۔

(ابن ابی سلمۃ التمیمی) اس میں ”ت“ کا کسرہ وفتح دونوں جائز ہیں نون مشددہ مکسور ہے اور یا مخففہ ہے قال فی التقریب ”صدوق له او هام من كبار العاشرة“۔

(صدقة ابن عبد اللہ) ضعیف من السابعة مگر ابو حاتم اور ابو زرعة نے ان کی توثیق کی ہے علاوہ ازیں ابن ماجہ (۱) اور مصنف عبد الرزاق (۲) میں ان کے متابع موجود ہیں جن سے ضعف کی کمی کو پورا کیا جاسکتا ہے گو کہ ان روایات پر بھی اعتراضات تو ہیں مگر کثرت طرق سے ضعیف حدیث بھی حسن کے درجے تک پہنچ سکتی ہے۔

ابن ماجہ (۳) وغیرہ میں ابوسیارہ کی روایت ہے قلت یا رسول اللہ ان لی نحللاً قال اد العشر نیز عبد اللہ بن عمر بن العاص کی روایت بھی ابن ماجہ (۴) میں ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر۔

مصنف عبد الرزاق (۵) میں ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل

(۱) ابن ماجہ ص: ۱۳۱ ”باب زکوٰۃ العسل“ کتاب الزکوٰۃ

(۲) ص: ۶۳ ج: ۴ رقم حدیث ۶۹۷۲ ”باب صدقة العسل“

(۳) ص: ۱۳۱ ”باب زکوٰۃ العسل“

(۴) حوالہ بالا

(۵) ص: ۶۳ ج: ۴ رقم الحدیث ۶۹۷۲ ”باب صدقة العسل“

یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اسے جمہور کا مذہب قرار دیا ہے۔

والعمل علیٰ هذا عند اکثر اهل العلم وبہ بقول احمد واسحاق وقال بعض اهل

العلم ليس فی العسل شیء۔

گو کہ ابن المذہب نے اختلاف برعکس نقل کیا ہے تاہم کو جمہور کہا ہے مگر ان کے قول سے ترمذی کی نقل بہر حال زیادہ قابل اعتماد ہے۔

ازق بفتح الهمزة وضم الزاء وتشدید القاف زق بکسر الزاء کی جمع ہے۔ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ زق اس جلد کو کہا جاتا ہے جو خلاف عادتہ سر کی جانب سے اتاری جائے جس میں عموماً گھی اور شہد رکھتے ہیں۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہا ہے امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک غسل پر زکوٰۃ نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر عشر واجب ہے کما نقلہ الترمذی۔ پھر جمہور کے آپس میں اس کی مقدار و نصاب کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں جبکہ امام احمد و محمد و ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ کے مطابق وجوب العشر کے لئے دس ازق کا نصاب مقرر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے اقل میں زکوٰۃ واجب نہیں کمافی حدیث الباب۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دس ازق تحدید نصاب کے لئے نہیں بلکہ مقدار واجبی کے بیان کے لئے ذکر ہوئے ہیں اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ دسواں حصہ واجب ہوگا چاہے وہ دسواں دس بوتلوں میں سے ایک ہو یا ایک بوتل یعنی ہزار گرام میں سے سو گرام ہو علیٰ ہذا القیاس تاہم ہدایہ میں امام ابو یوسف سے ایک قول پانچ اوساق کا دوسرا پانچ امنا کا بھی منقول ہے اسی طرح امام محمد سے بھی ایک روایت پانچ افراق کی مروی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک استدلال تو یہ ہے کہ جس طرح دود القرض یعنی ریشمی کیڑے سے نکلے ہوئے ریشم پر کوئی زکوٰۃ نہیں تو اسی طرح شہد پر بھی نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہ بھی حیوان ہے اور وہ بھی تو حکم بھی ایک ہی ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دود القرض تو پتے کھاتا ہے جس پر کوئی عشر و زکوٰۃ نہیں

بخلاف مکھی کے کہ یہ تو شمار اور پھل کھاتی ہے جس پر عشر ہے تو اسی طرح ان سے ماہوا المتولد کا حکم بھی مختلف ہوگا۔
 دوسرا استدلال ان کا یہ ہے کہ باب کی روایت ضعیف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے ہم نے پہلے
 بتلادیا کہ اس کے متعدد شواہد ہیں جس سے اس کی خامی کو دور کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ مقابل میں کوئی متعارض
 روایت بھی نہیں ہے اور رہا امام ترمذی و بخاری کا یہ کہنا کہ ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ اس سے یہ ہرگز لازم
 نہیں آتا کہ اس سے احتجاج ہی صحیح نہ ہو کیونکہ ایسی تو کئی احادیث ہیں جن سے ائمہ باوجود ضعف کے استدلال
 کر کے انہیں اپنے مذاہب کی بنیاد بناتے ہیں تو کیا وہ سب بنیادیں کمزور یا منہدم ہوں گی؟؟
 پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حکم عشر اس وقت ہے کہ جب شہد عشری
 زمین میں پایا جائے یا بقول قاضی خان کے صحراؤں اور پہاڑوں میں شہد پر بھی عشر واجب ہے بشرطیکہ یہ ہر دو
 قسمیں دار اسلام میں ہوں کیونکہ دار حرب میں نہ عشر ہے اور نہ خراج۔

تنبیہ:- دار اسلام اور دار الحرب کی تعریفوں میں علماء کی آراء کافی حد تک متعارض ہیں اس کی کچھ کچھ
 وضاحت عرف الشذی میں اور نسبتاً زیادہ تفصیل کے لئے معارف السنن (6) کی طرف رجوع کیا جائے۔

باب ما جاء لازکوة علی المال المستفاد حتی یحول

علیہ الحول

(ہارون بن صالح الطلمی) یہ ان کے جد الججد طلحہ کی طرف نسبت ہے صدوق ہیں۔
 (عبدالرحمن بن زید بن اسلم) ضعیف ہیں کما صرح بہ الترمذی ضعفہ احمد بن حنبل و علی بن
 المدینی وغیرہما من اہل الحدیث و هو کثیر الغلط۔
 مال مستفاد حاصل کردہ و حاصل شدہ دونوں کو کہتے ہیں۔ مال کی چار قسمیں ہیں ان میں سے تین
 صورتوں پر سب کا اتفاق ہے چوتھی اختلافی ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی پہلے سے غنی نہیں تھا اب بقدر نصاب مال آ گیا جس پر حولان حول نہیں ہوا۔
 دوسری قسم یہ ہے کہ مال آنے سے پہلے بھی غنی و صاحب نصاب تھا مگر جو نیا مال آ گیا ہے وہ اصل یعنی
 پہلے مال نصاب سے جنس مختلف ہو اس صورت میں بالاتفاق دونوں کا حولان حول الگ ہوگا اور اس مال مستفاد پر
 زکوٰۃ تب ہی واجب ہوگی جب اس پر سال بھر گزر جائے جیسے کہ پہلی صورت کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔
 تیسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد اصل سے متولد ہو اور اس کی جنس میں سے ہو چونکہ یہ نتائج ہے اس
 لئے اس کا حولان حول اصل کے ساتھ تبعاً شمار کیا جائیگا یاد رہے کہ مال تجارت اور نقدین ایک جنس ہیں جبکہ سوائم
 الگ الگ اجناس ہیں۔

چوتھی اور اختلافی صورت یہ ہے کہ مال مستفاد اصل مال کی جنس میں سے تو ہے لیکن نہ نتائج ہے اور نہ
 ارباح ہے بلکہ کسی دوسرے سبب سے حاصل ہوا ہے نتائج کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مال سے متولد ہے اور ارباح
 کا مطلب یہ ہے کہ مال تجارت میں بطور نفع حاصل ہو یہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ سبب خارجی سے مثلاً
 ہبہ یا وراثت کے ذریعے حاصل ہوا ہو اس صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ سفیان ثوری امام اوزاعی ابو ثور رحمہم اللہ تعالیٰ اور بقول ابن العربی کما فی العارضہ امام مالک رحمہ
 اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مال اصل کے تابع کر کے اس میں ضم کیا جائے گا اور دفعاً للخرج سبب کا حول ایک ہی شمار
 کیا جائے گا بشرطیکہ اصل مال نصاب سے کم نہ ہو۔

امام شافعی امام احمد و الحق رحمہم اللہ تعالیٰ اور بقول ترمذی کے امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں اس کو
 اصل کا تابع نہیں بنایا جائے گا بلکہ اس کا علیحدہ حساب رکھا جائے گا گویا جتنے اسباب ہونگے اتنے ہی نصاب
 ہونگے جیسے کہ متعدد اجناس کے متعدد نصاب ہوتے ہیں اس بارے میں امام مالک کے اور بھی اقوال ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے اس کا طریق مرفوع اگرچہ ضعیف ہے مگر موقوف کی سند
 بالکل صحیح ہے ایسے ہی آثار بیہقی (۱) نے ابو بکر الصدیق حضرت علی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی نقل کئے

ہیں تاہم امام ترمذی نے وفی الباب عن سُرّی (بفتح السین وتشدید الراء مع المد وقليل القصر صحابیۃ) کی جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے صاحب تحفہ فرماتے ہیں ولم اقف علی حدیثھا۔

چونکہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مرفوع حدیث سے استدلال نہیں ہے بلکہ اس باب میں وہ زیادہ تر اعتماد آثار اور موقوف احادیث پر کرتے ہیں کیونکہ یہ حکم مدرک بالعقل نہ ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے اسلئے حنفیہ سے جواب تضعیف حدیث کا صحیح نہ ہوگا۔

اس لئے جواب میں یوں کہا جائے گا کہ یہ پہلی صورت پر محمول ہے یعنی جس کے پاس ابتداء مال آئے اور وہ پہلے سے غنی نہ ہو تو اس پر حوالان حول تک زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

یوں پھر یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں بنے گی یا پھر اس سے مراد دوسری صورت ہے یعنی درمیان سال جو مال آیا ہے اور وہ اصل کی جنس سے نہیں ہے لہذا اس حدیث سے آپ کا استدلال درست نہیں کیونکہ عام قاعدہ ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اسے چوتھی صورت پر حمل کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ مفضی الی الحرج ہے کہ پھر ایک جنس کے کئی نصاب اور سال بنانے پڑیں گے ابن العربی نے بھی ایسی ہی بات کہی ہے وہ فرماتے ہیں۔

وقد كان الساعی يخرج في زمان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء فيعد

السخال مع الامهات ويزكي الكل وحمل عليه ربح المال ووقع بينهم

الخلاف في المستفاد فقال الشافعي: يقاس ربح المال على اصله لانه متولد

منه كتولد الماشية فاما ما وقع فائدة مبتدأة فكل واحد منهما اصل بنفسه

فكيف يتبع غيره؟ (قال ابن العربي) ولكن النظر الى ولد الماشية وربح الاصل

(عارضۃ ص: ۱۰۳ ج: ۳)

اختلف.. الخ

اور صاحب تحفہ کا یہ کہنا کہ حرج والی بات نص کے خلاف ہے صحیح نہیں کیونکہ اول تو نص آپ کی مراد پر متعلق نہیں ہے بخاری (2) میں ہے ان السدين يسر علاوہ ازیں آپ بھی حدیث کے عموم پر نہیں چلتے نہ تو سب کا قول اور تنسیص و استثناء نص کے خلاف ہونا چاہیے۔

باب ماجاء ليس على المسلمين جزية

(یحییٰ بن اکثم) بروزن اکبر صدوق ہیں الا انه رمی بسرقة الحديث ولم يقع ذلك له وانما

كان يرى الرواية بالاجازة والوجادة من العاشرة۔

(جریر) سے مراد ابن عبد الحمید ہے۔

(قابوس بن ابی ظبیان) قال الحافظ فيه لين۔

(عن ابیہ) ای ابی ظبیان ان کا نام حصین بن جندب ہے کوئی اور ثقہ ہیں۔ عام مصنفین کی عادت

جزیہ کو بعد الجہاد ذکر کرنے کی ہے امام ترمذی نے امام مالک کی پیروی کرتے ہوئے اسے زکوٰۃ میں داخل کیا ہے ابن العربی رقم طراز ہیں اول من ادخل الجزية في ابواب الصدقة مالک فی المؤطا اس کی وجہ یہ ہے کہ مال میں دو طرح کے حقوق ہیں۔ (۱) صدقہ یہ مسلمانوں پر ہے۔ (۲) جزیہ یہ کفار پر ہوتا ہے انہوں نے پہلی حیثیت کو دیکھتے ہوئے اسے زکوٰۃ میں شامل کر لیا۔

”لا يصلح قبلتان في ارض واحدة“ لا يصلح بمعنى لا يجوز يالا يستقيم ہے اور قبلتان سے مراد دینان و ملتان ہے۔

کافروں کے قرب سے بچنا چاہئے۔۔

اشکال:- یہاں سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر دو ادیان یعنی کفر و اسلام ایک ساتھ نہیں چل سکتے ہیں

حالانکہ ثبوت واخذ جزیہ سے جواز اجتماع معلوم ہوتا ہے۔

حل:- حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت مدنی صاحب فرماتے ہیں کہ ارض سے مراد

یہاں جزیرۃ العرب ہے اور یہ حکم اس کی خصوصیت پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جزیرۃ العرب میں اسلام کے سوا کسی اور مذہب کی گنجائش نہیں اس کی تائید مؤطا (۱) کی روایت سے ہوتی ہے لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب اور حق تعالیٰ نے آپ کو اس ارادہ میں کامیاب فرمایا چنانچہ یہود و نصاریٰ کو ججاز سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ

باب ماجاء ليس على المسلمين جزية

(۱) مؤطا مالک ص: ۶۹۸ ”باب ماجاء فی اجلاء الیہود من المدینۃ“ کتاب الجامع

کے زمانہ میں نکالا گیا تھا جیسے کہ بخاری (2) نے تصریح کی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد ارض سے مطلق ہے اور ارض کی نکارت بھی اس کی طرف مشیر ہے اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ کسی زمین میں دو دین مسادٰی یا غالب نہیں ہو سکتے اگر ایک غالب ہے تو دوسرا مغلوب ہوگا یہ جواب تو رپشتی نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

ای لا یتقیم دینان بارض واحدة علی سبیل المظاہرة والمعادلة اما المسلم فلیس له ان یختار الاقامة بین ظہرائی قوم کفار لان المسلم اذا صنع ذالک فقد احل نفسه فیہم محل الذمی فینا ولیس له ان یجرالی نفسه الصغار واما الذی یتخالف دینہ دین الاسلام فلا یمکن من فی بلاد الاسلام الا یتخذ الجزیة ثم لا یؤذن له فی الاشاعة بدینہ انتہی۔

اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے حضرت جریر بن عبداللہ کی روایت میں ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

انابرئ من کل مسلم یتقیم بین اظہر المشرکین قالوا یا رسول اللہ ولم؟ قال لا ترأٰی ناراهما۔

ایک اور روایت میں ہے جیسے امام ترمذی نے سرہ بن جندب سے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تساکنوا المشرکین ولا تجمعوہم فمن ساکنہم او جامعہم فہو مثلہم۔ (ص: ۲۸۹ ج: ۱)

یہ روایت مطلق ہے اس میں جزیرۃ العرب کی قید نہیں ہے یہ روایت ابوداؤد میں بھی ہے۔ ابن کثیر لکھتے ہیں۔

واما الاستضاءۃ بنا والمشرکین فمعناه لا تقاربوہم فی المنازل بحیث تکنونون معہم فی بلادہم بل تباعدوا منہم وهاجروا من بلادہم۔ (تفسیر ابن کثیر ص: ۳۹۸ ج: ۱)

ان تصریحات کے بعد اب اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیے کہ کفرہ و فسقہ کا قرب امر شنیع ہے مگر تعجب ہے کہ آج مسلمان بالعموم بعض علماء بالخصوص کافروں کے ملکوں میں رہنے کو ترجیح دیتے ہیں خاص کر یورپ و امریکہ میں تو اگر کسی کو مستقل قیام کی اجازت مل جائے تو گویا وہ اعلیٰ مقصد میں کامیاب ہو گیا حالانکہ نظام کفر کے سایہ میں رہنا خود کو کفار کے ہاتھوں ذلیل کرنا ہے گو کہ ہمارے یہاں بھی نظام کوئی اسلامی تو نہیں لیکن یہاں رہنے اور ادھر جانے میں بڑا فرق ہے کیونکہ اس کا کوئی متبادل ہمارے بس و قدرت میں نہیں ہے جبکہ دارلکفر جانا کوئی حالت اضطراری نہیں اگر بالفرض عارضی طور پر جانا مجبوری ہے تو مستقل قیام میں کیا مجبوری ہے؟ واللہ اعلم۔ قوت میں ہے ای الکافر اذا اسلم بیلد حرب فلا یقیم بها جانا تو درکنار۔

ولیس علی المسلمین جزية اس پر اجماع ہے کہ اہل ذمہ سے بلاد اسلام میں جزیہ وصول کیا جائے گا مسلمان پر کوئی جزیہ نہیں ہے اس پر بھی اجماع ہے کہ ان میں سے جو اسلام قبول کرے اس سے جزیہ ساقط ہو جاتا ہے گو کہ اہل مروان وصول کرتے مگر عمر بن عبدالعزیز نے خلافت سنبھالنے کے بعد اسے پھر معاف کر دیا ان کے بعد ہشام بن عبدالملک نے پھر نو مسلموں سے وصول کرنا شروع کیا اسی سبب سے مروانین کے خلاف قتال کی اجازت دی گئی تھی تاہم جس ذمی پر جزیہ ایک دفعہ واجب ہو چکا اور وہ اس کے بعد اسلام قبول کر لے تو اس کے بارہ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے وصول کیا جائے گا یعنی سابقہ واجب شدہ۔ جمہور کے نزدیک وہ بھی معاف ہو جائے گا اس کی تائید طبرانی (3) کی روایت سے ہوتی ہے من اسلم فلا جزية علیہ سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی تفسیر مروی ہے نیز اس میں صغار و توہین ہے اور مسلمان کی توہین جائز نہیں ہے۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے امام شافعی کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مختص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل مانتے ہیں امام مالک کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے ہمارے یہاں جزیہ تمام اہل

(3) بنیم اوسط للطبرانی ص: ۳۷۹ ج: ۸ رقم الحدیث ۶۸۷۷ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما رواہ ابوداؤد فی سننہ ص: ۴۳۳ ج: ۲
”باب فی الذمی یسلم فی بعض السنۃ بل علیہ جزیۃ“ ولفظ لیس علی مسلم جزیۃ

کتاب سے وصول کیا جاسکتا ہے مشرکین میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ عجم ہیں یا مجوس ہیں تو ان سے بھی لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے جزیہ قابل قبول نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کفر بہت سخت ہوتا ہے کیونکہ ایسے میں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان ان کی قوم میں سے مبعوث ہوئے اور وہ انہیں کی زبان ان کو تبلیغ کرتے رہے پھر بھی یہ نہ مانیں تو ان کا انکار و کفر ناقابل فہم اور ناقابل عفو جرم ہے اس کی سزا یہی ہو سکتی ہے کہ ان کو قتل کر کے ختم کیا جائے الا یہ کہ وہ اسلام قبول کر لیں۔

لیس علی المسلمین جزية عشور عشور عشر کی جمع ہے دونوں بضم العین ہیں اس سے مراد جزیہ رقبہ ہے نہ کہ اہل ظلم کا عائد کردہ ٹیکس۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ملوک العرب لوگوں سے ان کے اموال کا عشر لیتے تھے اس لئے لفظ عشور ناجائز طریقے سے لئے ہوئے مال پر بولا جانے لگا اور حدیث میں جو لفظ لعن العشار آیا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ {اخرجه صاحب مشکوٰۃ (4)} اسی طرح حدیث میں عشار کے انجام بد کا جو تذکرہ ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ یہاں حدیث میں یہ عشر مراد نہیں بلکہ جزیہ معروفہ مراد ہے اور یہ ظلم نہیں کیونکہ جب ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری قبول کر لی تو حفاظت تو فوج اور پولیس سے ہوتی ہے فوج بیرون خطرات کا دفاع کرتی ہے اور پولیس اندرون نظام کو سنبھالتی ہے پھر ذمیوں کو تو فوج و پولیس میں بھرتی نہیں کیا جاسکتا ہے تو ان کی تنخواہوں علاج و اسباب حرب وغیرہ کے لئے جو رقم درکار ہے اسے ان سے وصول کیا جائے گا اور مسلمانوں پر یہ اس لئے نہیں کہ وہ اس فوج میں خود بھرتی ہو گئے نیز ان سے تو کبھی کبھار ہنگامی طور پر چندہ لیا جاتا ہے کمابین فی موضعہ۔

انما العشور علی اليهود والنصارى ولیس علی المسلمین عشور۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ امام ترمذی کو یہاں غلط فہمی ہوئی کہ انہوں نے اس کو بھی جزیہ رقبہ کہا حالانکہ یہاں اس سے مراد مال تجارت وغیرہ کا عشر مراد ہے یہاں دو چیزیں ہیں اور دونوں الگ الگ ہیں۔ (۱) ان کی جان کی بخشش اس پر یہ جزیہ دیتے ہیں تاکہ ان کا خون محفوظ ہو سکے۔ (۲) کاروبار کی اجازت کہ جس طرح مسلم کو

باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی

الحلی بضم الحاء و کسر هاء فکسر اللام و تشدید الیاء جمع الحلی بفتح فسکون۔
قاموس میں ہے۔

الحلی بالفتح ما یزین به من مصوغ المعدنیات او الحجارۃ جمع حلّی کدلی
او هو جمع والواحد حلّیۃ کضبیۃ الحلّیۃ بالكسر۔
نہایہ میں ہے۔

الحلی اسم لكل ما یزین به من مصاغ الذهب والفضة وتطلق الحلّیۃ علی
الصفة ایضاً۔

یامعشر النساء تصدقن ولو من حلّیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا استعمال کے زیورات
پر جبکہ وہ سونا چاندی کے ہوں اور بقدر نصاب بھی ہوں زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ ہاں اگر تجارت کے زیورات ہوں تو ان
پر بالاتفاق زکوٰۃ ہے اور اگر نقدین کے علاوہ موتیوں اور زمرّد وغیرہ جواہرات کے ہوں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ
نہیں ہے الا یہ کہ وہ تجارت کے لئے ہوں تو اس میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور کا ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، ابن المبارک، سعید ابن
المسیب، سعید بن جبیر، عطاء، محمد بن سیرین، جابر بن زید، مجاہد، زہری، طاؤس، میمون بن مہران، ضحاک، علقمہ، اسود
عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی، ابن شبرمہ، حسن بن حی، ابراہیم النخعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور صحابہ میں سے حضرت عمر بن
الخطاب، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمرو، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔
ایک قول امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی اسی کے مطابق ہے۔

دوسرا مذہب عدم و وجوب کا ہے یہ امام مالک، امام احمد اور ایک قول مشہور کے مطابق امام شافعی کا مذہب

ہے۔

قال احمد خمسة من الصحابة لا يرون في الحلّی زکوٰۃ ابن عمر وعائشة

وانس وجابر واسماء رضی اللہ عنہم -

تیسرا مذہب حضرت انس اور حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کا ہے ان کے نزدیک ان میں زکوٰۃ بس یہی ہے کہ عاریۃ کسی کو دیدیا جائے رواہ الدارقطنی عنہما۔

چوتھا قول بیہقی (۱) نے حضرت انس سے یہ نقل کیا ہے کہ زیورات پر فقط ایک دفعہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ (۱) جمہور کا استدلال ابو داؤد (۲) اور دارقطنی (۳) میں ام سلمہ کی روایت سے ہے۔

انہا كانت تلبس اوضاحا من ذهب فقالت يا رسول الله اكنز هو؟ فقال اذا أدیت زكاته فليس بكنز۔

حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے درایہ میں حافظ نے فرمایا قواہ ابن دقیق العید۔

(۲) دوسرا استدلال (۴) ابو داؤد میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے اس میں ہے عبد اللہ بن شداد

فرماتے ہیں۔

دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت دخل على رسول الله

فراى فى يدي فتحات من ورق فقال ما هذا يا عائشة؟ فقلت صنعتهن اترين لك

يا رسول الله قال اتودين زكاتهن؟ قلت لا او ماشاء الله قال هو حسبك من النار

اخرجه الحاكم فى مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

وقال الحافظ فى الدراية قال ابن دقيق العید هو على شرط مسلم۔

(۳) تیسرا استدلال مسند احمد (۵) میں اسماء بنت یزید کی روایت سے ہے۔

باب ماجاء فى زكوة الحلى

(۱) تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ ص: ۲۲۰ و ۲۲۱ ج: ۴ رقم مسئلہ ۴۵۰

(۲) سنن بی داؤد ص: ۲۱۸ ج: ۱ "باب الكنز ما هو زكوة الحلى" کتاب الزکوٰۃ

(۳) لم اجدہ فی دارقطنی لکن رواہ الحاکم فی المستدرک ص: ۳۹۰ ج: ۱ "التغلیظ فی منع الزکوٰۃ"

(۴) ص: ۲۱۸ ج: ۱ "باب الكنز ما هو الخ"

(۵) ص: ۴۳۶ ج: ۱۰ رقم حدیث ۶۸۵

قالت دخلت انا وخالتي على النبي صلى الله عليه وسلم وعليها اسورة من ذهب فقال لنا اتعطيان زكاتهم؟ قالت فقلنا لا قال اما تخافان ان يسوركما الله اسورة من نار؟ اذ ياذكاتهم -

حافظ نے اسے تلخیص (6) میں نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے تاہم اس روایت میں کچھ ضعف ہے مگر استشہاد کے لئے اسے پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۴) دارقطنی (7) میں فاطمہ بنت قیس اور عبد اللہ بن مسعود کی حدیثیں ہیں بالترتیب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے چالیسواں وصول فرمایا اور ابن مسعود کو بیس مثقال میں سے نصف مثقال دینے کا حکم دیا۔ (۵) ابوداؤد (8) میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے۔

ان امرأة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدا بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكوة هذا؟ قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟ قال فخلعتهما فالتفتها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت هما لله -

اس حدیث کے بارہ میں ابن القطان کہتے ہیں اسنادہ صحیح منذری نے مختصر میں لکھا ہے اسنادہ لامقال فیہ۔

(۶) حافظ نے درایہ میں لکھا ہے۔ اخرج ابن ابی شیبہ باسناد ضعیف ان عمر كتب الخ (۷) مصنف عبد الرزاق (9) میں ابن مسعود کا اثر ہے فی الحلی زکاة۔ (۸) دارقطنی (10) میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے۔

(6) تلخیص الخیر ص: ۳۸۴ ج: ۲ رقم حدیث ۸۵۳ "باب زکوة الذهب والفضة"

(7) دارقطنی ص: ۹۲ ج: ۲ رقم حدیث فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا ۱۹۳ رقم حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۱۹۳۹

(8) ص: ۲۱۸ ج: ۱ "باب الكنز ما هو الخ"

(9) مصنف عبد الرزاق ص: ۸۳ ج: ۴ "باب التبر والحلی"

(10) دارقطنی ص: ۹۲ ج: ۲ رقم الحدیث ۱۹۳۸

عن عبد اللہ بن عمرو انه كان يكتب الى خازنه سالم ان يخرج زكاة حلی بناته

کل سنۃ -

لہذا امام ترمذی کا یہ کہنا کہ ولا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء صحیح نہیں ہے یا تو انہوں نے یہ حکم اپنے علم کے مطابق لگایا ہوگا یا پھر اپنے طریقین کے متعلق ورنہ مذکورہ بالا متدل طرق میں بعض کی اسانید نہایت پختہ ہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ مبارکپوری صاحب نے اس مسئلے میں نہ صرف حنفیہ کا ساتھ دیا ہے بلکہ وجوب زکوٰۃ پر سخت موقف اختیار کر کے اس کے اثبات پر دلائل اکٹھے کئے ہیں۔ من شاء التفصیل فلیراجعه جو حضرات عدم وجوب کے قائل ہیں ان کا پہلا استدلال حضرت جابر کی مرفوع حدیث سے ہے۔ لیس فی الحلی زکاۃ رواہ ابن الجوزی فی التحقیق۔ (11)

لیکن امام بیہقی اس کے متعلق معرفہ میں فرماتے ہیں۔

فاما ما یروی عن جابر مرفوعاً لیس فی الحلی زکاۃ فباطل لا اصل له وانما یروی عن جابر من قوله -

دوسرے وہ کچھ آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں لیکن سبل السلام میں ہے ولکن بعد صحۃ الحدیث لا اثر للاثار خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کے پاس اپنے موقف پر کوئی دلیل نہیں ہے یوں مذکورہ احادیث صحت کے ساتھ ساتھ معارض سے بھی محفوظ ہیں جس سے استدلال میں قوت و متانت اور بڑھتی ہے ہاں یہ لوگ کچھ اعذار پیش کرتے ہیں مگر وہ قابل التفات نہیں مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث ابتدائی حالت پر محمول ہیں جب سونے کا استعمال ممنوع تھا پھر جب عورتوں کے لئے اس کا استعمال مباح کیا گیا تو اس کے ساتھ زکوٰۃ کا حکم بھی واپس لے لیا گیا۔

اس کے جواب میں امام بیہقی (12) فرماتے ہیں۔

(11) کذا فی سنن الکبری للبیہقی ص: ۱۳۸ ج: ۴ ”باب من قال لا زکاۃ فی الحلی“ ایضاً رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ ص: ۸۲ ج: ۴ رقم حدیث: ۷۰۳۷

(12) راجع للتفصیل نصب الراية ج: ۲ ص: ۳۸۴-۱۲ شاہر

کیف یصح هذا القول من حديث ام سلمة رضى الله عنها وحديث فاطمة بنت قيس وحديث اسماء فيها التصريح بلبسه مع الامر بالزكاة۔

یہ حضرات کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ ضرورت سے زائد زیورات میں ہے مگر فاویا زکاۃ ہذا الذی فی ایدیہما کے الفاظ سے اس کی صراحتہ نفی ہوتی ہے یہ روایت ترمذی کے علاوہ مسند احمد (13) مصنف ابن ابی شیبہ (14) میں ہے۔

نافعین کبھی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ان روایات میں زکوٰۃ سے مراد اعارہ یا نفل ہے مرقات میں ہے۔

وهما فی غایة البعد اذ لا وعید فی ترك التطوع والاعارة مع انه لا یصح اطلاق الزكاة علی العاریة لاحقیقة ولا مجازاً۔

باقی رہا باب کی حدیث میں لو کا استعمال ولومن حلیکن تو اول تو ہمارا استدلال اس روایت پر موقوف نہیں دوسری بات یہ کہ ابو طیب سندھی شرح ترمذی میں فرماتے ہیں۔

وانما ذکر لو لدفع توهم من یتوهم ان الحلی من الحوائج الاصلیة ولا تجب فیہ الزكاة۔

مطلب یہ ہے کہ اس جملے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ حدیث میں دیگر صدقات کا بیان بطور وجوب ہے اور زکوٰۃ الحلی کا بطور نفل اور اسے لو کے قاعدے پر مبنی کیا جائے کیونکہ یہ تو خلاف ظاہر ہے اور ظاہر کو بلا وجہ ترک کرنا اصول کے خلاف ہے۔

وابو معاویہ وہم فی حدیثہ یعنی ابو معاویہ نے ابن اخی زینب پر ”عن“ داخل کر کے وہم کی پیروی کی ہے کیونکہ اس طرح تو عمرو بن الحارث اور ابن اخی زینب دونوں الگ الگ اشخاص ہو جائیں گے حالانکہ یہ ایک ہی شخص ہے ماکال شعبۂ حاصل یہ کہ ابن اخی زینب الگ شخص نہیں بلکہ یہ عمرو بن الحارث کی صفت ہے لہذا لفظ عن کا اضافہ غلط ہے صحیح یہ ہے کہ بغیر عن کے کہا جائے۔

(13) مسند احمد بن حنبل ج: ۱۰ ص: ۴۴۶ رقم حدیث ۶۸۵

(14) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۳ ص: ۱۵۳ ”فی الحمر زکوٰۃ ام لا“

سور - یہ سوار کا تثنیہ ہے سوار کتاب کے وزن پر بھی پڑھا جاسکتا ہے ارغراب کے وزن پر بھی صحیح ہے اس کی جمع اسورۃ و اساور و اسورۃ تینوں آتی ہے کنگن کو کہتے ہیں۔

الزبدیان زکاتہ یہ ضمیر یا ذہب کی طرف عائد ہے یا ما ذکر من السوارین کی طرف؟ طیبی کہتے ہیں کہ یہاں ضمیر بمعنی اسم اشارہ ہے کما فی قولہ تعالیٰ لا فارض ولا بکر عوان بین ذالک۔ الآیۃ

باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضر و ات

(محمد بن عبدالرحمن بن عبید) القرشی مولیٰ آل طلحة کوفی ثقة من السادسة۔

(عیسیٰ بن طلحة) التیمی المدنی ثقة فاضل من كبار الثالثة۔

الخضر و ات خضراء کی جمع ہے شرح ابی طیب میں ہے کہ یہ خضر بفتح الخاء و کسر الضاد کی جمع ہے بوزن "کف" سبزی اور ترکاری وغیرہ کو کہتے ہیں۔

وہی بقول یہ بعض روات کی طرف سے خضر و ات کی تفسیر ہے۔

"فقال لیس فیہا شیء" ملا علی قاری نے وجوب عشر و زکوٰۃ کے سلسلہ میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک عشر و زکوٰۃ صرف ان چیزوں پر ہے جن کو ناپا یا تولایا جاتا ہو ان میں قوت ہوا نہیں ذخیرہ اور سٹور کیا جاسکتا ہو اور مع ہذا وہ پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں چونکہ سبزیوں اور پھلوں میں یہ علت نہیں ہے لہذا ان پر زکوٰۃ نہیں ہوگی کیونکہ قوت والی اشیاء پر حیات موقوف ہے لہذا ان میں غرباء کا حق رکھا گیا۔

امام احمد و صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں اگرچہ ان میں قوت کی شرط تو نہیں ہے تاہم باقی شرائط کے یہ بھی قائل ہیں سبزیوں میں چونکہ باقی شرائط نہیں اس لئے ان میں زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہادی اور قاسم کے نزدیک گھاس اور لکڑیوں کے علاوہ باقی ہر پیداوار میں عشر ہے گھاس اس حدیث کی بناء پر مستثنیٰ ہے "الناس شرکاء فی ثلاث"۔

ائمہ ثلاثہ و صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

حنفیہ کے دلائل تفصیلاً باب الصدقة فی الزرع والنحوب میں گذرے ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں تاہم

اجمالاً اتا بتلانا ضروری ہے کہ حنفیہ کا استدلال ان نصوص سے ہے جن میں عموم ہے مثلاً اخذ من أموالهم صدقة (۱) وقوله مما اخر حنا لكم من الارض (۲) وقوله و آتو حقه يوم حصاده الآيات اور احادیث میں سے فیما سقت السماء والعیون العشر (۳) کما فی الباب الآتی وغیرہا۔

ائمہ ثلاثہ ان نصوص کی اس حدیث سے تخصیص کرتے ہیں مگر اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث ضعیف ہے لہذا اس سے ان نصوص قطعیہ کی تخصیص جائز نہیں۔ کما قال الترمذی اسناد هذا الحديث ليس صحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء۔

اس پر مبارکپوری صاحب نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے جن کا مجموعہ تخصیص ہو سکتا ہے اور اس میں حافظ زیلعی کا قول بھی نقل کیا ہے۔

وقد ذكرها (4) مع بيان ضعفها الحافظ الزيلعي في نصب الراية وقال بعد

ذكرها قال البيهقي (5) وهذه الاحاديث يشهد بعضها بعضاً ومعها قول بعض

الصحابه

ویسے بھی امام ترمذی نے جس مرسل کا حوالہ دیا ہے جسے دارقطنی (۶) نے روایت کیا ہے حنفیہ کے اصول کے مطابق اسے رد کرنا مشکل ہے اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ حضرات میں زکوٰۃ کی دو حیثیتیں ہیں۔ (۱) بیت المال میں دینے کی۔ (۲) براہ راست فقراء میں تقسیم کرنے کی چونکہ سبزیاں رکھنے سے خراب ہو جاتی ہیں لہذا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد پہلی حیثیت وطریقہ کنفی کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو بالفاظ دیگر آپ نے

زکوٰۃ الخضر اوات

(۱) سورة التوبة آیت: ۱۰۳

(۲) سورة البقرة آیت: ۲۶۷

(۳) صحیح بخاری باب العشر فیما یسقی من ماء السماء ج: ۱ ص: ۲۰۱

(۴) نصب الراية "باب زكاة الزروع والثمار" ج: ۲ ص: ۱۳۹۸ الی ۴۰۳ کتاب الزکوٰۃ

(۵) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۳ ص: ۱۲۹، ۱۲۸ "الصدقة فیما یزرع والادویون"

(۶) دارقطنی رقم حدیث: ۱۸۹۹ ج: ۲ ص: ۸۳

ساعی کو وصول کرنے سے روکا ہے نہ کہ مالک کو اداء کرنے سے لہذا احکام اس پر سے عشر حاصل نہیں کریں گے بلکہ مالک اپنی صوابدید پر جس کو چاہے دیدے گو کہ مقدار خارج قلیل ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس پر دینا نہ زکوٰۃ ہوگی نہ کہ قضاء اس سلسلہ میں پہلے ابن العربی کا قول گزرا ہے کہ۔
واقوی المذاهب فی المسألة مذهب ابی حنیفة دلیلًا واحوطها للمساکین
واولها قیاماً شکر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث -

باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانهار وغیرھا

(مدینی) مبتدا مقدر کی خبر ہے ”ای ہومدینی“ جن نسخوں میں المدینی معروف ہے ان کے مطابق یہ عام کی صفت ہے۔ (الحارث بن عبد الرحمن) صدوق من الخامسة ان کو وہم ہو جاتا تھا۔

(بسر بن سعید) بضم الباء جلیل من الثانية۔

فیما سقت السماء یہ خبر مقدم ہے اور العشر مبتدا مؤخر ہے ترکیب اس طرح ہوگی ”العشر واجب فیما سقت السماء“ سماء سے مراد بارش ہے گویا ذکر محل اور مراد حال ہے پھر اس سے بارش کی تخصیص مراد نہیں بلکہ جو زمین کسی بڑی مؤنت کے بغیر جس پانی سے بھی سیراب ہو جاتی ہے اس کا یہی حکم ہوگا مثلاً نالیوں سے نہروں سے اور کاریزوں اور چشموں سے۔

(والعیون) یہ عین کی جمع ہے چشمہ کو کہتے ہیں یہاں مراد ایسے چشمے ہیں جو زمین کے اوپر ہوں یعنی اُن کا پانی نکالنے کیلئے کسی زیادہ محنت کی ضرورت نہ پڑتی ہو۔

(النضح) شرح ابی طیب میں ہے۔ بفتح النون وسكون المعجمة بعدها مهملة وهو فی

الاصل مصدر بمعنى السقی۔ نہا یہ میں ہے النواضح ہی الابل یسقی علیہا والواحد ناضح یہاں بھی اونٹ کی تخصیص کرنا مراد نہیں بلکہ جس جانور سے بھی رہٹ وغیرہ چلا کر پانی نکالا جائے اس کا حکم بھی نصف العشر ہوگا گویا عشر کا مدار عدم مؤنت ہے اور نصف العشر کا مؤنت پر ہے۔

یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے حنفیہ کی دلیل ہے کہ عشر میں قلیل و کثیر کی قید نہیں بلکہ ہر پیداوار پر عشر ہوگا

تاہم اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ عشر یا نصف عشر کی ادائیگی رفع المونت (یعنی اخراجات) کے بعد ہوگی مثلاً مزدوروں کی تنخواہیں وغیرہ نکال کر پھر عشر ادا کرے یا اس سے پہلے تو عند الحنفیہ اس سے پہلے کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرق کرنا اور الگ الگ حکم مقرر کرنا کہ اس قسم کی زمینوں پر عشر ہوگا اور اس طرح کی زمینوں پر نصف عشر یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ حکم اخراجات منہا کرنے سے قبل ہے ورنہ تو حکم ایک ہی ہوتا کیونکہ جب اخراجات نکالے جائیں پھر تو دونوں طرح کی زمینیں اور پیداوار برابر ہو گئیں۔ تدبر

اگر کوئی زمین ایسی ہے کہ جس کی ضرورت نہری اور بارش کے پانی سے پوری نہیں ہوتی ہے بلکہ اسے رہٹ کا پانی بھی دیا جاتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس میں دونوں طرح کا پانی علی السویہ استعمال ہوتا ہو دوسری یہ کہ ایک پانی اقل ہو۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱) میں ان دونوں کے الگ الگ حکم بیان کئے ہیں وہ فرماتے ہیں۔

دل الحديث على التفرقة في القدر المخرج الذي يسقى بنضح او بغير نضح فان وجد ما يسقى بهما فظاهره انه يجب فيه ثلاثة ارباع العشر (یعنی آدھے سے نصف العشر اور باقی آدھے سے عشر) اذا تساوى ذلك وهو قول اهل العلم قال ابن قدامة لانعلم فيه خلافاً وان كان احدهما اكثر (یہ دوسری صورت ہے) كان حکم الاقل تبعاً للاكثر نص عليه احمد وهو قول الثوري وابي حنيفة واحد قولی الشافعی (تحفة الاحوذی)

پھر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تمام حبوب یعنی اناج و غلہ کی تمام اجناس پر عشر ہے مثلاً گندم، چاول، لوبیا، جو اور دالیں وغیرہ یہی ائمہ اربعہ کا بھی مذہب ہے۔

حسن بصری، حسن بن صالح، ثوری، ابن سیرین اور شعبی کے نزدیک صرف چار اشیاء پر زکوٰۃ ہے گندم،

جو کھجور اور کشمش پر۔

ان کا استدلال طبرانی (2) حاکم (3) اور دارقطنی (4) کی روایت سے ہے جو ابو موسیٰ اشعری اور معاذ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لهما: لا تأخذ الصدقة الا من هذه الاصناف
الاربعة الشعیر والحنطة والزبيب والتمر قال البيهقی (5) رواه ثقات وهو
متصل۔

شوکانی نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے۔

جمہور کی دلیل آیات و احادیث کا عموم ہے جن میں نہ کسی جنس کا استثناء ہے اور نہ کوئی قید و تخصیص ہے۔
فریق مقابل کے متدل کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اتنی قوی نہیں جو ان عموماً کا مقابلہ کر سکے کیونکہ
اس میں ایک راوی طلحہ بن یحییٰ مختلف فیہ ہے جبکہ جمہور کی متدل روایات انتہائی قوی ہیں اگر بالفرض اس کو صحیح مان
بھی لیں تب بھی اس سے اشیاء اربعہ میں حصر لازم نہیں آتا کیونکہ لا تأخذ الصدقة الا من هذه الاصناف
الاربعة میں حصر اضافی ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں والحصر فیہ اضافی۔ صاحب تحفہ کہتے ہیں کہ حصر اضافی
کی دلیل یہ ہے کہ متدرک حاکم (6) میں حضرت معاذ سے روایت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والبعل والسیل العشر
وفیما سقی بالنضح نصف العشر وانما یكون ذالك فی التمر والحنطة
والحبوب واما القثاء والبطیخ والرمات والقصب فقد عفی عنه رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قال الحاکم هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه۔

(2) رواہ الطبرانی فی الکبیر بحوالہ مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۲۲۱ رقم حدیث: ۴۳۹۹ ”باب زکاة الحبوب“

(3) متدرک حاکم ج: ۱ ص: ۲۰۱ ”أخذ الصدقة من الشعیر والحنطة“

(4) دارقطنی ج: ۲ ص: ۸۴ ”لیس فی الخضر اوات صدقة“ رقم ۱۹۰۴

(5) سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۴ ص: ۱۲۵ ”باب لا تؤخذ صدقة شی من الشجر غیر النخل والعنب“

(6) متدرک حاکم ج: ۱ ص: ۲۰۱ ”أخذ الصدقة من الحنطة والشعیر“ قال هذا حدیث صحیح الاسناد علی شرط الشیخین ولم یخرجاه

اس حدیث میں جو ب کا ذکر ہے اور زبیب و شعیر کا نہیں پھر اس میں ”ما“ کا لفظ بھی عام ہے جو ضم کی نفی کرتا ہے وہ الگ بات ہے کہ رمان وغیرہ پر زکوٰۃ ہے یا نہیں کیونکہ یہ بحث پہلے گذر چکی ہے۔
 معارف (7) میں ہے کہ یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسے کہ اموال ربویہ میں اختلاف ہے کہ آیا ربوا اشیاء سے میں منحصر ہے یا علت کی بناء پر دوسرے اموال کو بھی شامل ہے جیسے کہ ہدایہ میں ہے۔ والحکم معلول
 ماحماع القائسین (باب الربوا) -

دوسری حدیث میں عن ابیہ سے مراد عبداللہ بن عمرؓ ہے۔

(سنن) ای شرع وقرر۔

عثریا بفتح العين والشاء وکسر الراء وتشدید التحتانیۃ۔

قاموس میں ہے العثری ما سقه السماء بعض شرح جیسے تورپشتی وغیرہ نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے مگر صحیح نہیں کیونکہ اس طرح پھر کلام میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ یہی مطلب تو پہلے جملے فیما سقت السماء والعیون میں بھی بتلایا گیا ہے تاہم اتنی بات ہے کہ اس لفظ کے مطلب میں شرح کی عبارات کافی مختلف ہیں اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنے علم اور علاقے کے عرف و رواج کے مطابق جو مطلب سمجھا ہے اسی سے تعبیر کیا ہے چنانچہ نہایہ میں ہے۔

هو من النخل الذى يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع فى حفيرة

یعنی تالاب میں بارش کے جمع شدہ پانی سے خود بخود اپنی جڑوں سے پانی چوستا ہو۔

ابن الفارسی نے الجمل میں لکھا ہے العثری ما سقى النخل بالماء الجاری۔ بعض نے کہا کہ نمناک

زمین مراد ہے جس میں اکثر پانی رہتا ہو کسی پانی کے قریب کی وجہ سے یا نشیب میں واقع ہونے کی وجہ سے مثلاً

بعض نے کہا کہ یہ لفظ عاثر سے ہے بمعنی کاریز کے شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یعنی جو پانی

کی نالیاں زمین میں ہوں بعض نے کہا کہ عثر سے ہے بمعنی الوقوف علی شئ والمراد ہہنا الاشجار

التي تكون على شط الماء وتشرب بعروقه۔

ان سب اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ مراد وہ زمین ہے جس کو پانی پلانے میں کوئی بڑی مؤنت و تکلف کی ضرورت نہ ہو خواہ وہ جاری پانی کے کنارے ہوں یا سمندر و تالاب کے کنارے پر ہوں یا نمناک زمین میں ہوں اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں و فیما سقی بالضح کہا گیا جس سے مذکورہ مطلب واضح ہو جاتا ہے۔
العشور یہاں بھی سابقہ حدیث کی طرح ترکیب کی جائے گی یہ لفظ بفتح العین بھی پڑھا جاسکتا ہے اور بضم العین بھی ترجیح میں اختلاف ہے کہ ضمہ اصح ہے یا فتح تاہم ایک اور روایت میں جو ”عشور ابل الذمة“ آتا ہے وہ بالضمۃ ہے گو کہ لفظی فرق دونوں میں نہیں ہے۔

باب ماجاء فی زکاة مال الیتیم

(محمد بن اسماعیل) سے مراد امام بخاری ہیں جن کی جلالت شان پر اتفاق ہے۔
(ابراہیم بن موسیٰ) ثقہ اور حافظ ہیں امام بخاری امام مسلم اور امام ابو داؤد ان سے براہ راست اور باقی بالواسطہ روایت کرتے ہیں۔

”الّا“ تنبیہ کے لئے ہے۔

من ولی بفتح الواو و کسر اللام ملا علی قاری نے مرقات میں لکھا ہے کہ مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں بضم الواو و تشدید اللام المکسورہ آیا ہے جس کے معنی ہیں ای صار ولی الیتیم۔
لہ مال یہ یتیم کی صفت ہے ای من صار ولی الیتیم ذی مال۔
فلیتجر بتشدید التاء تجارت کرتا رہے اس میں۔
فیہ کی ضمیر مال یتیم کی طرف لوٹی ہے۔

ولایسر کہ نہی کا صیغہ ہے بعض نے نفی کا بنایا ہے لہذا مجزوم و متحرک دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے مگر اول بہتر ہے۔

حتى تا کله الصدقة ای تنقصه و تفتیه لان الاکل سبب الفناء۔ ابن الملک نے لکھا ہے ای یاخذ الزکاة منها فینقص شیئاً فشیئاً۔

یہ مطلب ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق ہے گویا ان کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد اس کا نان و نفقہ ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے حضور علیہ السلام فرماتے ہیں اپنی اولاد کو کھانا کھلانا یہ بھی صدقہ ہے اپنی زوجہ کو کھلانا بھی صدقہ ہے اور خود کھانا بھی صدقہ ہے تو مطلب یہ ہوا کہ ولی کو چاہیے کہ یتیم کے مال میں تجارت کرے تاکہ وہ مال اس یتیم کے نفقہ و خرچہ میں ختم نہ ہو جائے اور یہ مطلب زیادہ صحیح ہے کیونکہ نفقہ سے تو مال کا ختم ہونا معقول ہے مگر زکوٰۃ سے مال کیسے ختم ہوگا اگر کیسے فنا ہوگا کیونکہ جب مال نصاب سے تھوڑا سا بھی کم ہو جائے گا تو اس پر تو زکوٰۃ نہیں ہوگی تو کیسے ختم و فنا ہوگا؟

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کما مرآۃ ثلاثہ کے نزدیک یتیم کے مال پر زکوٰۃ ہے ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ نہیں گو کہ وہ نصاب سے زیادہ ہو اور حول بھی اس پر گذرے امام سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے یاد رہے کہ یتیم سے مراد نابالغ ہے گو کہ اس کے والدین زندہ ہوں۔

اس بارے میں کوئی صحیح و مرفوع اور صریح حدیث کسی کے پاس نہیں بلکہ دونوں فریقین یا تو عموماً سے استدلال کرتے ہیں یا پھر موقوف آثار سے۔

ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل تو باب کی روایت ہے جس کا ایک جواب ہماری طرف سے ہو گیا کہ صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نان و نفقہ ہے یعنی اس کا خرچہ تاہم اس جواب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام شافعی نے یوسف بن ماہک سے روایت کیا ہے کہ ابتغوا فی اموال الیتامی لاتاکلھا الزکوٰۃ اس میں صدقہ کے بجائے زکوٰۃ کی تصریح ہے۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت جو اوسط للطبرانی (۱) میں ہے اس میں بھی زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت تو مرسل ہے اور دونوں کا مجموعی جواب یہ ہے کہ روایت بالمعنی ہے۔

باب ماجاء فی زکاة مال الیتیم

(۱) رواہ الطبرانی فی الاوسط ج: ۵ ص: ۹۰۸ رقم حدیث: ۴۱۶۴ انظر للتفصیل مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۲۰۷ رقم حدیث: ۴۳۵۹

”باب زکوٰۃ مال الیتام“

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس باب میں کوئی روایت مرفوع کے طور پر صحیح نہیں ہے چنانچہ ابن العربی (2) نے العارضہ میں تصریح کی ہے و لیس فیہا اثر یعول علیہ الاماروی عن عمرو عائشۃ واضح رہے کہ حضرت عمرو عائشہ کی کہ یہ روایتیں موقوف ہیں کما سیاتی۔ باب کی حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں۔

وانما روی هذا الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال لان المثنی بن الصباح يضعف فی الحديث۔

تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مراد یتیم سے وہ لڑکا ہے جو ہو تو بالغ مگر سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے اپنے مال میں خود تصرف کرنے سے ممنوع ہو مگر یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل حضرت عمر کی موقوف حدیث (3) ہے۔

اتحروا فی اموال الیتامی لاتاکلھا الزکاة رواہ البیہقی وقال اسناده صحیح۔

ان کی تیسری دلیل مؤطا (4) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل ہے۔

عن عبدالرحمن بن القاسم عن ابیہ قال کانت عائشۃ تلینی واخلالی یتیمین فی حجرھا فکانت تخرج من اموالنا الزکاة۔

ان دونوں کا جواب شیخ ابن ہمام (5) نے یوں دیا ہے۔

واما ماروی عن عمرو ابنہ وعائشۃ رضی اللہ عنہم من القول بالوجوب فی مال الصبی والمجنون لایستلزم کونہ عن سماع اذیمکن الرأی فیہ فیجوز کونہ

بناء علیہ فحاصلہ قول صحابی عن اجتہاد عارضہ رای صحابی آخر۔

(2) عارضۃ الاحوزی ج: ۳ ص: ۱۱۰

(3) السنن الکبری للبیہقی ج: ۳ ص: ۱۰۷ "باب من تجب علیہ الصدقة"

قلت کیف یكون صحیبا ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد لثلاث سنين معین من خلافة عمر ذکرہ مالک واکثر سماعہ وقال ابن معین راہ دکان صغیر اولم یثبت له سماع منه ۱۲ شاہد

(4) مؤطا امام مالک ج: ۱ ص: ۲۸۲ "زکوة اموال الیتامی والتجارة لهم فیہا"

(5) فتح القدیر ج: ۲ ص: ۱۱۵ کتاب الزکوة

حنفیہ کا استدلال اس مرفوع حدیث ہے۔

رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن
المجنون حتى يعقل او يفيق۔ رواه النسائي (6) وابوداؤد (7) عن عائشة
وصححه الحاكم۔ (8)

البتہ اس میں عن الصغير حتى يكبر کی جگہ عن الصبي حتى يحتلم کے الفاظ ہیں بخاری (9)
نے اسے موقوفاً علی علی رضی اللہ عنہ نقل کیا ہے۔

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نابالغ مکلف نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ کیونکر واجب ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کا
وجوب تو حکم تکلفی ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ (10) عارضہ میں رقم طراز ہیں۔

وزعم ابو حنیفہ ان الزکاة وجبت شکر نعمة المال كما ان الصلاة وجبت شکر
نعمة البدن ولم يتعين بعدُ على الصبي شکر قلنا محل الصلاة يضعف عن شکر
النعمة فيه ومحل الزکاة وهو المال كامل لشکر النعمة۔

مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے زکوٰۃ کی تشبیہ صلاۃ کے ساتھ دی ہے کہ دونوں بطور شکر ان النعمۃ
واجب ہوتی ہیں تو جس پر نماز نہیں تو اس پر زکوٰۃ بھی نہیں ہوگی کیونکہ اس پر شکر واجب نہیں ہوگا جب ہی تو نماز کا
مطالبہ نہیں ہو رہا ہے۔

اس پر ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تشبیہ صحیح نہیں کیونکہ نماز آدمی پر ہوتی ہے اور
قبل البلوغ وہ نماز کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے جبکہ زکوٰۃ تو مال پر ہے اور اس میں یہ تفاوت و تمیز نہیں ہے۔

(6) سنن النسائي ج: ۲ ص: ۱۰۳ کتاب الطلاق "باب من لا يقع طلاقه من الازواج"

(7) ابوداؤد ج: ۲ ص: ۶۰۴ کتاب الحدود "باب في المجنون يسرق او يصب حداً" لفظه للنسائي

(8) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۲۵۸ "رفع القلم عن ثلاث الخ" قال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

(9) صحيح البخاري ج: ۲ ص: ۷۹۳ کتاب الطلاق "باب الطلاق في الاغلاق والكره والسكران والمجنون"

(10) مائضة الاحوذی ج: ۳ ص: ۱۱۱

نیکن ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ احکامات میں حیثیات اور اعتبارات بہت
بخش ہوتا ہے اگر ان حیثیتوں سے نظر صرف کی جائے تو بہت سے احکام مختل ہو جائیں گے۔ چنانچہ حمد اللہ شامی
سلم العلوم لکھتے ہیں وبتغیر الحیثیات تبدل الاحکام چنانچہ لفظ عربی من حیث الاشتقاق الگ فن کا موضوع
ہے اور من حیث البینت علم صرف کا اور بحیثیت بناء والاعراب علم نحو کا مثلاً۔

لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ بات علی الاطلاق کہ زکوٰۃ مال پر ہوتی ہے مناسب نہیں ورنہ تو پھر ان اموال پر جو
معادن میں ہیں کیوں زکوٰۃ لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہا جائے گا کہ مال پر زکوٰۃ آتی ہے لیکن من حیث الابتلاء
والتکلیف اور ابتلاء کا تعلق اس محل سے ہوتا ہے جہاں عقل و بلوغت ہو کیونکہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت کا
دار و مدار اختیار پر ہے جبکہ مجنون اور صبی کا کوئی اختیار نہیں اور جو بچہ قبل البلوغت سنجیدہ بھی ہو تب بھی اس کی عقل
ابھی مدار تکلیف کی صلاحیت سے کم ہوتی ہے شرعاً اس لئے اس پر نماز وغیرہ نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر بچہ خود
زکوٰۃ دیدے تو آپ کے نزدیک وہ ادا نہیں ہوگی لعدم الاختیار۔ ہدایہ (11) میں ہے۔

ولنا انها عبادة فلا تنادي الا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم
العقل۔

پھر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب لزوم
مالک پر ہوتا ہے (جیسے کہ حج مال پر نہیں ہوتا ہے بلکہ آدمی پر ہوتا ہے)

فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة اموالهم توخذ من
اغنياءهم وترد على فقراءهم۔

(باب ما جاء في كراهية اخذ خيار المال في الصدقة)

اس میں علیہم کے صیغے کا تقاضا وہی ہے جو حنفیہ کہتے ہیں۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال کتاب الآثار (12) میں ابن مسعود کے اثر سے ہے لیس فی مال الیتیم

(11) ہدایہ ج: ۱ ص: ۱۴۴ کتاب الزکوٰۃ

(12) کتاب الآثار ص: ۴۷ رقم حدیث ۲۹۷ باب کوة الذهب والفضة ومال الیتیم

رکاذ۔

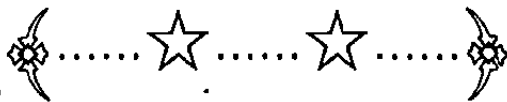
اس حدیث پر دوا اعتراض کئے گئے ہیں پہلا یہ کہ اس میں لیث بن ابی سلیم ہیں۔
دوسرا اعتراض انقطاع کا ہے کیونکہ اس میں مجاہد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں
حالانکہ ان کا سماع ابن مسعود سے ثابت نہیں۔

پہلے اشکال کا جواب ابن ہمام (13) یہ دیتے ہیں۔

وليث احد علماء العباد وقيل اختلط في آخر عمره ومعلوم ان اباحنيفة لم يكن
ليذهب فيأخذ عنه حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد امر الرواية مالم
يشدده غيره۔

نیز ابن لہیعہ نے بھی ابن عباس سے اس طرح قول نقل کیا ہے۔ انتہی
ترمذی نے بھی باب ماجاء فی التمتع اور ابواب الدعوات کے باب ماجاء ما يقول اذ انزل منزلاً میں
ان کی روایت کی تحسین کی ہے گویا یہ مختلف فیہ راوی ہیں لہذا کم از کم حسان کے روایت میں ان کا ہونا یقینی امر ہے۔
دوسرے اشکال کا جواب بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ (14) نے دیا ہے۔

والجواب عن الثاني بان اكثر روايته عن الصحابة او كبار التابعين فالصحابة
عدول وليس في التابعين الكبار كذب فلا يضر الانقطاع في مثله۔



(13) شرح فتح القدير ج: ۲ ص: ۱۱۶ کتاب الزکاة

(14) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۳۶، ۲۳۷ ”باب ماجاء فی زکوة مال اليتيم“

باب ماجاء ان العجماء جرحها جبار

وفی الرکاز الخمس

العجماء اس کے معنی بہیمہ اور حیوان کے ہیں یہ لفظ اعجم کی تانیث ہے اس کو کہتے ہیں جو بات کرنے پر قادر نہ ہو جانور کو اس لئے عجماء کہتے ہیں کہ یہ باتوں پر قادر نہیں ہوتے ہیں چونکہ عجمی لوگ عربوں کی طرح اظہار مافی الضمیر پر قادر نہیں ہوتے ہیں اس لئے انہیں بھی عجم کہتے ہیں۔

جرحھا یہ لفظ بفتح الجیم اور بالضمہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے مگر نہایت میں بحوالہ ازہری ہے کہ یہاں پر بفتح مراد ہے کیونکہ بالضمہ تو جرحۃ اسم مصدر بمعنی زخم کو کہتے ہیں حالانکہ یہاں اتلاف کی بات ہو رہی ہے کہ اگر حیوان کوئی چیز تلف کر دے یا کسی کو زخمی کر دے تو اس پر تاوان نہیں زخم کی بات نہیں کیونکہ اس کا محل تو حیوان ہے۔ تدبر جبار بضم الجیم وتخفيف الباء بمعنی باطل کے مطلب یہ ہوا کہ اگر جانور کسی کو زخمی کر دے یا کسی چیز کو تلف کر دے تو اس پر ضمان و تاوان نہیں ہے۔

عارضۃ الاحوذی (۱) میں ہے کہ:

ففعلاها هدر لا يطالب به احد لانه لم يتعلق بها امر ولا نهی ولا توجه خطاب
(گویا لفظ عجماء میں اس کی طرف اشارہ کرنا مراد ہے کہ یہ بے قصور سمجھا جائے گا) الا ان
یتصل بها مخاطب بان یکون لھا راكب او قائد او سائق فیتعلق فعلاها به لانه
محمول علیہ اذھو حاکم لھا فھی کالآلۃ بیدہ۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کا حکم اس وقت ہے کہ جب جانور کے ساتھ مالک یا کوئی ذمہ دار نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں جانور کسی حکم کا مکلف و تابع نہیں ہوتا ہے اور عدم خطاب کی وجہ سے اس کو سزا بھی نہیں

ہو سکتی ہے لیکن اگر اس پر کوئی بیٹھا ہو یا آگے پیچھے چل رہا ہو تو چونکہ اب جانور اس کا تابع ہے اور اس کے اختیار پر چلتا ہے لہذا اب مالک پر تاوان آئے گا کیونکہ جانور کی حیثیت اب محض ایک آلہ کی ہے بان یکون لہا راکب سے آج کل کی موٹر گاڑیوں کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ بھی ڈرائیور کے اختیار میں ہوتی ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اس حکم میں دن اور رات دونوں داخل ہیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو فقط دن پر محمول کرتے ہیں رات میں اتلاف کا مالک ذمہ دار ہوگا۔

ہمارا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے کہ یہ مطلق ہے دن رات کی تمیز و تفصیل اس میں نہیں ہے امام شافعیؒ کا استدلال عرف و عادت سے ہے کہ چونکہ لوگ رات کو جانور باندھتے ہیں اور کھلا چھوڑنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں کیونکہ چرانے اور پانی پلانے کا کام تو دن کو ہوتا ہے تو جو شخص اسے رات کو کھلا اور آزاد چھوڑتا ہے گویا اس کا مقصد شرارت کرنا اور نقصان پہنچانا ہے تو جس طرح لاپرواہی اور بے احتیاطی کی وجہ سے قتل خطا پر دیت ہے اسی طرح یہاں بھی عدم احتیاط کی بناء پر وہ ماخوذ ہوگا کہ ساری تفصیر اس کی ہے۔

علاوہ ازیں ان کا استدلال براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہے مگر اسے بعض ائمہ نے معلول قرار دیا ہے اس میں حرام نامی راوی مجہول بھی ہے اور اس کا سماع حضرت براءؓ سے ثابت بھی نہیں۔

قال كانت لنا ناقة ضارية فدخلت حائطاً فافسدت فيه فكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى فيها ان حفظ الحوائط بالنهار على اهلها وان حفظ الماشية بالليل على اهلها وان على اهل الماشية ما اصاب من ماشيتهم بالليل

اخرجه ابو داؤد (2) وابن ماجه (3)۔

بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ دن کو جانور کے اتلاف پر کچھ تاوان نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ مالک

نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان مدینہ کے عرف کے مطابق ہے تو اس سے بڑی

(2) ابو داؤد ج: ۲ ص: ۵۰۲، ۵۰۳ "باب المواشی تفسد زرع قوم"

(3) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۱۶۸ ابواب الاحکام "باب الحكم فيما فسدت المواشي"

سہولت پیدا ہوگی مدینہ منورہ زادہ اللہ شرفاً وعزاً وحفظاً کے باغات میں یہ بات تھی کہ مالک ان کے گرد دیوار یا باز لگاتے تھے اور اکثر و بیشتر ان باغات میں کام کاج کی وجہ سے دن کو رہنا پڑتا تھا دوسری طرف وہاں جانوروں میں اونٹ بکریوں کے پالنے کا دستور تھا یا زیادہ سے زیادہ گائے کا بھی بھینس پالنے کا رواج نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے سرسبز و شاداب علاقے اور کثرت سے پانی والی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ گھاس اور بھس وغیرہ بطور خوراک میسر ہو مدینہ میں مکئی اور گندم کی پیداوار نہیں ہوتی تھی اس لئے بھینسیں پالنا وہاں اگر ناممکن نہ تھا تو مشکل ضرور تھا یہی وجہ ہے کہ نصب الزکاة میں بھینس کا ذکر نہیں ہے۔

ہمارے ہاں پنجاب و سرحد اور شمالی علاقہ جات میں بھینسوں کی گھاس بآسانی ملتی ہے اس لئے ان علاقوں میں بھینسیں پالتے ہیں اونٹ کا رواج بہت کم ہے بلکہ بعض علاقوں میں تو لوگوں نے اونٹ دیکھا بھی نہیں ہے۔

جانوروں کی ان انواع میں فرق یہ ہے کہ اونٹ اور بکریاں عموماً دن بھر باہر چرتے ہیں جبکہ بھینس اکثر باڑہ میں کھاتی ہے دوسری طرف یہاں نہ تو اتنے زیادہ غیر مملوکہ دشت اور بنجر علاقے ہیں جن میں جانوروں کو آزاد چھوڑا جاتا ہو اور نہ ہی کھیتوں کے گرد دیواریں ہوتی ہیں بلکہ لوگ کھیتوں میں گھاس کاٹ کر لیجا کر باڑہ میں جانوروں کو کھلاتے ہیں۔ دوسری جانب گندم وغیرہ کی فصل کی دیکھ بھال کے لئے روزانہ زمین میں حاضر ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں اس لئے لوگ اپنے اپنے جانوروں کا تو خیال رکھتے ہیں مگر اپنے اپنے کھیتوں کی جانوروں سے عموماً حفاظت نہیں کی جاتی ہے گویا جو عرف مدینہ میں رات کو تھا وہ یہاں دن و رات دونوں کو ہے۔

لہذا اگر امام شافعیؒ کی دلیل عرفی کے تناظر میں یہ کہا جائے کہ یہ قضیہ دائمہ اور قانون کلی کے طور پر نہیں فرمایا ہے بلکہ عرف کے مطابق فرمایا ہے لہذا جہاں عرف بدلے گا تو یہ حکم بھی بدلے گا تو ایسا رد نظر ہوگا۔ شاہ صاحب نے بھی عرف الشذی میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اقول یجمع بین الروایتین بالحمل علی اختلاف الاحوال باختلاف تعامل البلاد۔

بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ (4) فرماتے ہیں۔

ونظیر ماقالہ الشیخ مافی الفتح لو جرت عادة قوم بارسال المواشی لیلاً

وحبسها نهاراً انعکس الحکم علی الاصح۔ (ص: ۲۳۱ ج: ۵)

اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کہ ہدایہ (5) میں ہے۔

وعن ابی یوسف انه یعتبر العرف علی خلاف المنصوص علیہ ایضاً لان النص

علی ذالک لمکان العادة فكانت هی المنظور الیہا وتبدلت ہدایہ۔ (جلد ۳ باب

الربوا) واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

لہذا یہاں اگر تاوان مالک پر لازم کیا جائے تو شاید یہ مزاج شریعت کے موافق ہی ہوگا انشاء اللہ

پھر اس میں حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا مشہور و ماثور فیصلہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔

والمعدن بفتح المیم وکسر الدال معدنیات کی کان کو کہتے ہیں ہمارے نزدیک اس جملے کا مطلب یہ ہے

کہ اگر کسی نے کان کنی یا کنوئیں کی کھدائی پر کسی کو لگا دیا اور وہ مزدور اس میں دب کر مر جائے جیسے کہ کوئلے کی کانوں میں بکثرت ہوتا ہے تو اس میں کھدوانے والے پر ضمان نہیں ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی مطلب لیا ہے۔

یعنی ان من استاجر علی معدن او حفر بیر رجلاً فاصابه ہلاک فیہما انه ہدر

لاشی علی الذی استاجرہما وقیل رواہ بعضهم النار جبار ومعناہ عندہم ان من

استوقد ناراً بما یحوز لہ فتعدت الی ما لا یحوز لہ لاشی علیہ وهذا متفق علیہ

علی تفصیل بیانہ فی کتب الفقہ۔ عارضۃ الاحوذی

اسی طرح اگر کسی نے اپنی زمین یا غیر آباد زمین میں کان یا کنواں کھودا ہو اور کوئی آ کر اس میں گرے

زخمی ہو جائے یا مرے تو حافر پر تاوان نہیں ہے بشرطیکہ وہ راستے پر نہ ہو۔ امام ترمذی ابواب الاحکام باب

(4) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۳۱

(5) ہدایہ ج: ۳ ص: ۸۲ ”باب الربوا“

ما جاء في العجماء جرحها جبار میں فرماتے ہیں۔
والمعدن جبار يقول اذا احتفر الرجل معدنا فوقع فيه انسان فلا غرم

عليه۔ (ص: ۲۵۶)

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی خمس نہیں ہے اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آگے بیان ہوگی۔

پھر ہمارے نزدیک معدنیات میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر وہ مانع ہے جیسے پیٹرول تیل گیس وغیرہ اس میں کوئی چیز واجب نہیں اگر مانع نہیں پھر اس میں دو قسمیں ہیں اگر آگ پر پکھلنے والا نہیں تو خمس نہیں ہے جو پکھل جاتا ہے خواہ کوئی بھی دھات ہو اس پر خمس ہے کیونکہ اس زمین پر پہلے کفار رہتے تھے مسلمانوں نے ان سے لے لیا تو جس طرح غنیمت اور دُفنیہ کفار پر خمس ہے اسی طرح اس پر بھی ہوگا نہ اس پر حولان حول لازمی ہے اور نہ نصاب کا پورا ہونا۔

مالکیہ اس کو زمین کی پیداوار قرار دیتے ہیں لہذا اس کا حکم زرع کی طرح ہے یعنی عشر اور نصف عشر یعنی زیادہ مشقت کے ساتھ نکالے تو نصف عشر ورنہ عشر ہوگا۔ ہاں اگر وہ عروض ہوں تو ابن العربی فرماتے ہیں ان کان الركاز عروضاً فاختلف علماء نافية والصحيح انه يخمس لعموم القول یہ قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رکاز میں تو خمس ہے کیونکہ وہ تو دُفنیہ کفار ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو غنیمت کا ہے یعنی خمس بیت المال میں جمع کرایا جائے گا مگر معدن چونکہ خلقی چیز ہے تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اپنے کسب سے مال کمائے لہذا اس پر فقط زکوٰۃ ہی ہوگی تاہم نصاب اور حولان حول کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں ایک کے مطابق وجوب زکوٰۃ کے لئے نصاب بھی شرط ہے اور حولان بھی دوسری کے مطابق دونوں ضروری نہیں۔

والبئر جبار اس کی شرح گذر گئی۔

وفی الركاز الخمس اس جملے کی شرح میں بھی اختلاف ہے یہ اختلاف حکم میں نہیں کیونکہ حکم اس کا

بالا اتفاق خمس ہے بلکہ اس کے معنی اور مصداق میں ہے گو کہ وہ اختلاف حکم پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔

شافعیہ اس میں تخصیص کرتے ہیں اور فقط مدفون خزانے پر اس کو حمل کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اس کی تعیم کے

قابل ہیں اور مدفون و مخلوق دونوں کو اس میں داخل مانتے ہیں۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک دونوں پر خمس ہوگا جبکہ عند الشافعیہ صرف دفنیہ کفار پر خمس ہے اور معدن پر خمس

معاف ہے صرف زکوٰۃ ہے کما مر۔

تاہم حنفیہ کے نزدیک اتنی سی تفصیل ہے کہ کنز یعنی دفنیہ پر اگر مسلمانوں کا نشان ہو مثلاً کلمہ شہادت وغیرہ تو وہ لقطہ کے حکم میں ہے نیز معدن بعد الخمیس واجد کا ہے اور کنز اگر اپنی زمین سے ملے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں صاحبین کے نزدیک اس پر بھی خمس ہے ادا اگر غیر مملوکہ (ارض مباح سے) ملے تو اس کا حکم معدن کا ہے یعنی خمس کے بعد وہ واجد کا ہے اور اگر کسی کی مملوکہ زمین سے ملے تو عند ابی یوسف اس کا حکم بھی یہی ہے یعنی کہ چار اخماس واجد کے ہیں جبکہ طرفین کے نزدیک یہ زمین کے مالک کا ہے۔

امام شافعی کا کہنا یہ ہے کہ معدن الگ چیز ہے اور رکاز الگ شے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث میں معدن اور رکاز کو الگ الگ ذکر کیا گیا اور دونوں کے درمیان حرف عطف لایا گیا ہے تو اگر یہ دونوں ایک ہوتے تو عطف احد ہما کا آخر پر صحیح نہ ہوتا کیونکہ عطف مغائرۃ کو مقتضی ہے دوسرے اس کو ثانیاً بطور اسم ظاہر معاد نہ کیا جاتا بلکہ وفیہ الخمس کہا ہوتا جیسے کہ عام اصول ہے۔

جواب :- اول کا جواب یہ ہے کہ فی الركاز الخمس کا عطف بر پر ہے معدن پر نہیں اگر مغائرۃ آتی بھی ہے تو آنے دیں کیونکہ معدن خاص ہے اور رکاز عام معدن صرف خلقی اشیاء کو کہتے ہیں جبکہ رکاز کا اطلاق کنز اور معدن یعنی مدفون خزانہ اور مخلوق اجزاء ارضیہ دونوں پر ہوتا ہے تو عطف بھی صحیح ہوا اور مغائرۃ خاص و عام پائی گئی اس سے ان کے استدلال ثانی کا جواب خود بخود ہوا کہ جب دونوں بعینہ ایک نہیں ہیں تو تعبیر بار جاع الضمیر صحیح نہیں ہوئی کیونکہ ضمیر کی صورت میں تو فقط معدن کا حکم معلوم ہوتا عام خزانوں و ذخائر کا حکم معلوم نہ ہوتا تو کلام مقصود المستکمل کے ادا کرنے سے قاصر ہو جاتا جو شان بلاغت کے منافی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر معدن کا حکم خمس ہوتا تو اولاً اس کے ذکر کرنے کی

ضرورت تھی ہی نہیں کیونکہ ذکر عام سے خاص کا حکم معلوم ہو جاتا ہے اور رکاز تو بقول آپ کے عام ہے تو اسے کیوں ذکر کیا؟ ثانیاً اگر ذکر کرنا ہی ہوتا تو پھر اسے رکاز کے ساتھ ذکر فرماتے تاکہ کلام بے جوڑ نہ بنے اور کلام یوں مناسب ہوتا۔ العجماء جرحھا جبار و البئر جبار و المعدن الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر معدن کا ایک ہی حکم ہوتا پھر تو آپ کی بات صحیح تھی مگر واقعہ یہ ہے کہ معدن کے دو حکم ہیں ایک عدم تاوان کا کما دوسرا خمس کا تو پہلے کے اظہار کے لئے اسے عجماء کے ساتھ ذکر فرمایا تاکہ وہ حکم معلوم ہو جائے اور دوسرے کے لئے اسے رکاز کے ضمن میں لیا تاکہ دوسرا حکم معلوم ہو جائے دوسرا نکتہ آگے آئے گا جس سے دوسرا اشکال بھی رفع ہوگا۔

علاوہ ازیں معدن کا صیغہ ظرف مکان کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس چیز کے لئے بھی جو اس کان سے نکلی ہو تو جہاں اولاً مذکور ہے وہ صیغہ ظرف کا ہے تو اس لئے اسے بر پر مقدم کر کے ذکر کیا تاکہ معلوم ہو کہ یہاں اس کو کنویں کے حکم کے ساتھ ملانا مراد ہے اور آگے لفظ تبدیل کر کے عام لفظ ذکر فرمایا تاکہ غلط فہمی دور ہو جائے کما سیاتی عن قریب ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حنفیہ کا استدلال لغت سے ہے کہ لغت میں رکاز کا اطلاق معدن اور کنز دونوں پر ہوتا ہے۔

شیخ الہند صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لان صاحب القاموس من متعصبی الشوافع وقال فی کتابہ الرکاز

المعدن وقال صاحب منتهی الارب فی مصنفہ الرکاز کالجبال

”مالکیہ حق تعالیٰ در کانھا پیدا ساختہ و مال پنھاں کردہ اہل

جاهلیت در زمین“ انتھی۔

لسان العرب کے ابن منظور افریقی اور امام ابو عبید قاسم بن سلام نے بھی یہی معنی بیان کیا ہے۔

سیاق سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا والمعدن

جبار تو اس سے تو ہم ناشی ہوا کہ معدن کا حکم خمس میں بھی ہوگا تو اسے دور کرنے کے لئے فرمایا و فی الرکاز

معارف (6) میں ہے قال ابن الہمام فی الفتح اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رکاز کے عطف علی المعدن سے یہ تو ہم نہ کیا جائے کہ یہ دونوں بالکل مغائر ہیں اور رکاز میں معدن مراد نہیں کیونکہ یہاں دو الگ الگ حکم ہیں فان الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف بالسلب والایجاب یعنی اگر معدن کے دو حکم نہ مانے جائیں تو پھر تناقض فی العبارة لازم آئے گا کہ ایک طرف معدن میں فی ضمن الركاز خمس کا حکم ثابت ہوگا اور دوسری جانب عدم خمس اور یہ تو تعارض و تناقض ہے۔ (یہ وہی موعودہ نکتہ ہے)

حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کی تائید ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الخراج میں روایت کیا ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت -

اس کو بیہقی (7) نے سنن میں روایت کیا ہے۔ دارقطنی (8) میں بھی مرفوع حدیث ہے الركاز الذي بنيت على وجه الارض حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے موقوف آثار بھی اسی کے مطابق ہیں ان روایات پر اگرچہ ضعف کا حکم لگایا گیا ہے مگر تائید کے لئے پیش کی جاسکتی ہیں خصوصاً جبکہ یہ روایات خود دیگر روایتوں سے مؤید ہیں مثلاً ابوداؤد کتاب اللقطہ (9) میں ہے۔

وما كان في الخراب، یعنی: ففيها وفي الركاز الخمس وسنده قوى۔

معارف (10) میں ہے۔

عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المال يوجد في الخراب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس قال ابو عبيد فقد

(6) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۴۳

(7) السنن الكبرى للبيهقي ج: ۴ ص: ۱۵۲ "باب من قال المعدن ركاز فيه الخمس"

(8) دارقطنی لم أجده ولكن رواه في مسند أبي يعلى الموصلي ج: ۵ ص: ۵۰۲ رقم حدیث: ۶۵۷۸

(9) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۴۰ کتاب الزکوٰۃ "باب فی اللقطہ"

(10) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۴۶

تبیین لنا الآن ان الركاز سوى المال المدفون لقوله فيه وفي الركاز الخمس
فجعل الركاز غير المال۔

اس بحث کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کا یہ کہنا ضعیف و مشکوک ہو جاتا ہے کہ ولان الركاز فی لغة
اهل الحجاز هو ماذهب اليه الجمهور یعنی کنز اور دفنیہ گویا یہ رکز بمعنی گاڑنے سے دفنیہ ہی لیتے ہیں ہم کہتے
ہیں کہ اولاً تو رکاز عام ہے اگر بمعنی گاڑنے کے ہی ہو تو یہ لفظ دونوں کو شامل ہے چاہے لوگوں اور مخلوق کی گاڑی
ہوئی ہو یا خالق کی۔ اگر ہم یہ بھی مانیں کہ رکاز دفنیہ کو کہتے ہیں لیکن التخصیص لایدل علی التخصیص۔

باب ماجاء فی الخرص

خرص لغت میں تخمین اور اندازے کو کہتے ہیں یعنی اٹکل سے پھلوں کا اندازہ لگانا یہاں معنی مراد کیا ہے؟
تو یہ شرح حدیث میں بیان ہوگا۔

(خبیب بن عبدالرحمن) ابو الحارث المدنی ثقة من الرابعة۔

(عبدالرحمن بن مسعود بن نيار) المدنی مقبول من الرابعة اس میں نيار بکسر النون اور اسکے بعد یاء ہے

ان سے صرف یہی حدیث مروی ہے۔ وقال ابن القطان لكنه لا يعرف حاله۔

(سهل بن ابی حشمة) بفتح الحاء وسكون الثاء صحابی صغير۔

”اذا خرصتم“ ای حرزتم و خمنتتم ايها السعاة تو یہ خطاب ساعیوں کو ہوا ”فخذوا ودعوا“

الثلث“ طیبی کہتے ہیں کہ ”فخذوا“ اور اس پر معطوف ”دعوا“ جواب شرط ہے جو اذا خرصتم ہے۔

ابوداؤد (1) میں فخذوا آیا ہے بالجیم والذال بمعنی قطع پھر مطلب یہ ہوگا کہ رخصوہم فی الجذ کیونکہ

کھٹائی سعاة کے ذمے نہیں ہے گویا خرص سے پہلے مالک نہ کاٹے جب خرص ہو جائے پھر کاٹنے کی اجازت
دیا کرو تاہم مشہور لفظ ترمذی کا ہی ہے۔

باب ماجاء فی الخرص

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۲۶ ”باب فی الخرص“ کتاب الزکوٰۃ

اس حدیث کی شرح سے پہلے خرص کے اصطلاحی معنی اور اس کا حکم جاننا ضروری ہے خرص کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے کے وقت ایک یا دو آدمی بھیج کر یہ اندازہ لگائے کہ فلاں باغ میں کتنی پیداوار متوقع ہے اس کا فائدہ ایک تو یہ ہوگا کہ یوں پورے ملک کی مجموعی پیداوار کا تخمینہ اور اندازہ لگ جائے گا خصوصاً آج کل حکومتوں کو فصلوں کی کھٹائی سے پہلے عالمی منڈیوں سے رابطہ کرنا پڑتا ہے تاکہ درآمد اور برآمد ہر دو صورتوں میں کوئی ہنگامی صورت حال پیدا نہ ہو جائے اور زیادہ فائدہ اور کم نقصان یا عدم تاوان کی صورت آسان ہو جائے۔ دوسرے جو مالک ہیں وہ ذرا ڈر جائیں گے تو اس طرح وہ جھوٹ بول کر کوئی زیادہ چیز چھپا بھی نہیں سکیں گے جس سے مساکین کو فائدہ ہوگا۔

خرص کے حکم میں اختلاف ہے کہ آیا یہ جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو پھر واجب ہے یا مستحب؟ بنا بر ہر تقدیر خرص صرف کھجور کے ساتھ مختص ہے یا انگور میں بھی ہے اور یا پھر ہر اس پیداوار میں ہو سکتا ہے جس سے ربطاً یا باسائفا فائدہ لیا جاسکتا ہو؟

اسی طرح کیا خرص کا قول حرف آخر ہوگا یا پھر جفاف کا انتظار کر کے بعد میں ناپنے تو لنے کا اعتبار ہوگا نیز خرص ایک کافی ہے یا دو ضروری ہیں؟ یہ کم از کم گیارہ احتمالات ہو گئے یہ سب مذہبہ ہیں اور ائمہ میں سے کسی نے کوئی نہ کوئی صورت اختیار کی ہے۔

جمہور کے نزدیک خرص جائز ہے اور یہ جواز عام ہے اہل ذمہ اور اہل اسلام سب کے باغات کو شامل بھی ہے اور یہ حکم باقی بھی ہے یعنی منسوخ نہیں ہے تاہم مزارعت اور مساقات میں خرص اور تخمین کے عدم جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں مالک اور کسان پیداوار میں شریک ہوتے ہیں اور مال شرکت میں تقسیم کے اندر تخمینہ صاف سود اور ربا ہے کیونکہ وہاں ہر ایک مشتری اور بائع بنتا ہے اور تخمین سے کمی بیشی کا قوی امکان بلکہ یقینی ہے اور ربا و شبہ ربا دونوں حرام ہیں یا یوں کہا جائے گا کہ مزارعت اور مساقات میں خرص ثابت نہیں ہے بخلاف مذکورہ مسئلے کے کیونکہ یہاں مالک اور بیت المال شریک نہیں ہیں بلکہ عشر وغیرہ مالک کی طرف سے صدقہ ہوتا ہے نہ کہ عوض لہذا یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ ربا لازم آجائے۔

حنفیہ امام شعی اور امام سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خرص صحیح نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے امام شعی نے بدعت کہا ہے امام ثوری نے ناجائز کہا ہے۔

اس پر ابن قیم نے اعلام الموقعین میں اور خطابی نے سخت برہمی کا اظہار کر کے اعتراض کیا ہے کہ خرص کیسے ناجائز ہے حالانکہ یہ تو قولاً فعلاً اور امثالاً ثابت ہے قولاً مثلاً باب کی حدیث سے فعلاً بخاری کی حدیث سے اور امثالاً اس لئے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان له خراصون۔

حنفیہ وغیرہم کے دلائل:-

دلیل نمبر ۱:- یہ حکم قبل الربوا تھا تحریم ربوا کے بعد یہ منسوخ ہوا۔

اعتراض:- اس پر مذکورہ بالا دونوں حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ تحریم ربوا تو حجۃ الوداع میں ہوئی اور یہ حکم اس پر مقدم ہے کیونکہ یہ تو خیبر کے بعد سے رائج ہے نیز خلفائے راشدین بھی اس پر عمل کرتے رہے ہیں تو نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں۔ ملا علی قاری نے بھی عدم نسخ کو تسلیم کیا ہے۔

صاحب بذل المجہود (2) نے اگرچہ اس دلیل کا پرزور دفاع کیا ہے مگر یہ بات تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ بیت المال اور زمینداروں کے درمیان کوئی عقد معاوضہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا آیات ربوا سے تعارض جوڑنا مناسب نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۲:- کہ زمانے کے رفتار بدلنے سے بعض احکام بدل جاتے ہیں جیسے عورتوں کا جماعات واجتماعات میں حاضر ہونا وغیرہ۔

تو چونکہ اس زمانہ میں ظلم نہیں تھا اس لئے خرص سے کسی فساد و ظلم کا اندیشہ بھی نہیں تھا اب چونکہ ظلم ہوتا ہے دیانت رہی نہیں اس لئے خالص کی بات پر یقین کرنا مشکل ہے ہمارے سوات میں والی سوات کے دور میں جو لوگ اس کام پر مامور تھے وہ تو تقریباً عشر مالک کو چھوڑتے اور باقی لے لیتے آج پوری دنیا میں رشوت ستانی کا بازار گرم ہے تو خالص اپنی جیب کی خاطر یا مالک کو تنگ کرے گا یا پھر رشوت لے کر حکومت کو جھوٹ

بولے گا۔

سعودیہ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہاں رشوت نہیں چلتی ہے مگر مجھے معلم نے اتنا تنگ کر دیا اور مدینہ منورہ زاد ہا اللہ شرفاً اس لئے نہیں بھیج رہا تھا کہ میں نے رشوت نہیں دی جب میں نے دو سو تیس ریال دے دئے تو فوراً بھیج دیا بات صرف اتنی سی تھی کہ تم جہاں رہتے ہو وہاں سے عقد ایجار لاؤ میں نے کہا میں کرایہ پر نہیں رہتا ہوں بلکہ ایک صاحب کے گھر میں ہوتا ہوں اور انٹرنیشنل پاسپورٹ والوں کے لئے اس کی اجازت ہے کہ وہ اپنی رہائش اپنی مرضی پر رکھے۔ ایسے میں آج خالص پر کیا بھروسہ؟

دوسری طرف خرص کی سوائے ایک روایت کے کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں اور جو ثابت ہے وہ صرف یہود خیبر کے بارے میں ہے مدینہ منورہ کے باغات یا مسلمانوں کی املاک میں خرص ثابت نہیں ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ یہود دھوکہ دہی میں نمبروں ہیں اس لئے خرص کی ضرورت تھی تا کہ وہ پیداوار کو چھپانہ لیں۔

ابن العربی عارضہ (3) میں رقمطراز ہیں۔

لیس فی الخرص حدیث صحیح الا واحد وهو المتفق علیہ خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوة تبوک فمر علی حدیقة امرة فقال اخرصوها وخرصها فلما رجع قال کم جائت حدیقتک؟ فقالت کذا لخرص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویلیہ حدیث ابن روحة فی الخرص علی الیہود... الخ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مدینے کے باغات اور مسلمین کی املاک میں خرص کیوں نہیں ہوتا تھا؟ و من

ادعی الثبوت فعلیہ الاثبات والبیان۔

تو ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ یہود کی شرارت سے بچنے کے لئے تھا رہا مسلم تو وہ تو بلا جبر زکوٰۃ دیتا ہے۔

تبوک کا واقعہ برائے اظہار معجزہ تھا اس پر ہر خالص کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کس کا خرص ناپ اور

تول کے ہو بہو برابر ہو سکتا ہے؟

غالباً حضرت نانو تووی رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا حضرت کیا وجہ ہے کہ جب نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)

پیش گوئی کرے تو اس میں غلطی نہیں ہوتی ہے اور جب دوسرے لوگ یا اولیاء اللہ مثلاً کریں تو اس میں غلطیاں ہوتی ہیں۔ مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہاں سے وہ دیوار کتنے گز دور ہوگی اس نے کہا تقریباً سو گز مثلاً پھر بالکل قریب گئے فرمایا اب بتاؤ کہا ایک گز فرمایا کوئی کم و بیش کہا نہیں صرف ایک گز آپ نے فرمایا یہی فرق ہوتا ہے انبیاء علیہم السلام قریب سے دیکھتے ہیں جن میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور اولیاء کرام دور سے دیکھتے ہیں جن میں خطا کا امکان قوی ہوتا ہے۔

ولیل نمبر ۳:- طحاوی (4) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الخرص وقال أرايتم ان هلك التمر
ايحب احدكم ان ياكل مال اخيه بالباطل -

اگر اس روایت کو ناخن نہ بھی مانا جائے تو کم از کم اس سے تضمین کی نفی ضرور ہوتی ہے لہذا جن حضرات نے خرص کی نفی کی ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ خرص کا اعتبار صرف سہولت اور دقت سے بچنا ہے تا کہ امام کو اندازہ ہو جائے کہ اس سال بیت المال میں کتنی آمدنی متوقع ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خرص کر کے اسی وقت لوگوں سے عشر وصول کیا جائے جیسے کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں بلکہ جفاف اور کثائی کے بعد جو عشر وصول ہوگا اس میں صرف ناپ تول کا اعتبار ہوگا اور یہی مطلب ابن قدامہ (5) نے مغنی میں بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

قال اهل الراي الخرص ظن وتخمين لا يلزم به حكم وانما كان الخرص

تخويفاً للاكرة لئلا يخونوا فاما ان يلزم به حكم فلا

لہذا اگر خراص اور مالک میں بعد الجفاف نزاع ہو جائے تو قول مالک کا معتبر ہوگا مع الیمین یعنی عند عدم البینۃ۔ امام شافعی سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ یہ تخمین ہے تضمین نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک خرص سے متعلق احادیث یا تو غیر مسلموں کے باغات کے متعلق ہیں

(4) طحاوی ج: ۱ ص: ۳۴۸ "باب الخرص"

(5) المغنی لابن قدامہ ج: ۴ ص: ۱۷۳ "فصل وینغی ان یبعث الامام ساعیہ اذا بدا اصلاح الثمار"

جیسے کہ دلیل نمبر ۲ میں بیان ہوا یا پھر نفس اعتبار اور عدم تضمین پر محمول ہیں جیسا کہ دلیل نمبر ۳ میں ذکر ہوا فعلیٰ ہذا ہمارا مذہب ان احادیث کے خلاف نہیں ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے سمجھ رکھا ہے۔

ودعوا الثلث (۱) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے ظاہر کے مطابق کہتے ہیں کہ جب خرص کے ذریعے زکوٰۃ وصول کی جائے گی تو ثلث یا ربع چھوڑ کر ثلثین یا تین ارباع وصول کئے جائیں گے کیونکہ ایک تو خرص میں غلطی کا امکان ہے دوسرے پھلوں کے پکتے پکتے مقدار میں کمی بھی آ سکتی ہے مثلاً اس میں سے پرندے اور گذرنے والے لوگ کھاتے بھی ہیں۔ امام شافعی سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے لہذا حافظ کا یہ کہنا کہ لیس العمل علیہ عند الشافعی و مالک یعنی مالک کے لئے کچھ حصہ عشر کا نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ سارا وصول کیا جائے گا فکانما لم یرا العمل بهذا الحدیث اپنے علم کے مطابق ہے۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ولعل الحافظ لم یطلع علی هذا یعنی ان کو امام شافعی کی دوسری روایت کا پتہ نہ چل سکا۔

(۲) ابن العربی فرماتے ہیں۔

وهو قدر المؤنة ولقد جربنا فوجدناه كذلك في الاغلب وبما ياكل رطباً

ويحتسب المؤنة يتخلص الباقي ثلاثة ارباع اور ثلثین۔

مطلب یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ مؤنت کو اور کٹائی سے پہلے مالک کے کھانے کو مستثنیٰ کر کے باقی کے عشر کا اعتبار ہوتا ہے جو اتنا ہی بنتا ہے جو حدیث میں مذکور ہے اور تجربہ بھی یہی ہے لہذا اس پر عمل ہوگا گویا مالکیہ کے بھی دو قول ہیں ایک یہ اور دوسرا جو حافظ نے ذکر کیا ہے کما مرآ نفاً۔ البتہ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ربع یا ثلث مالک کی صوابدید پر چھوڑا جائے گا کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق جس فقیر کو دینا چاہے تو خود دیدے۔

حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ خرص کے وقت اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ کٹائی سے پہلے زمین کا مالک خود بھی اس سے کھاتا ہے اور اپنے اقارب و احباب کو بھی دیتا ہے اور گذرنے والوں اور فقراء کو بھی دیتا ہے چاہے وہ ثلث بن جائے یا ربع، بناءً بر اختلاف احوال الناس فیہ حتی کہ اگر اس طرح وہ پورا ختم ہو جائے تو اس پر عشر نہیں ہوگا وبالجملة الاكل بالمعروف جائز لصاحب الثمر یعنی قبل اداء

العشر۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبعث علی الناس من ینخرص علیہم کرومہم

وٹمارہم۔

کروم بضم تین جمع ہے کرم کی انگور کے درخت کو کہتے ہیں۔

اشکال:- صحیحین (6) میں ہے۔

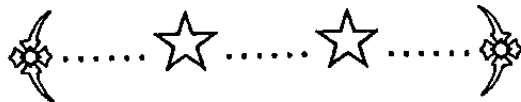
لا تسموا العنب کرمًا فان الکرم هو المسلم وفي الروایۃ فانما الکرم قلب

المؤمن۔

تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا۔

حل:- اس کے متعدد جوابات ہیں۔ : ن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ (7) فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی

منافات نہیں ہے کیونکہ یہ بھی تزیہ کے لئے ہے یا یہ تسمیۃ العنب باسم الکرم راوی کی طرف سے ہے شاید ان کو بھی کی روایت نہ پہنچی ہوگی یا پھر شہرت کی وجہ سے یہ اطلاق کیا تا کہ مخاطب سمجھ سکے ورنہ تو دوسرے نام سے خطاب اور مقصد فوت ہو جاتا یعنی ضرورت کے تحت کہا ہے۔ قاموس میں ہے کہ صحیحین کی روایت کا مقصد نہی عن التسمیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس درخت سے زیادہ تو مسلم اس نام (مشتقی) کا مستحق ہے گویا درخت کی بجائے مسلم کو خود یہ اہلیت حاصل کرنی چاہیے لہذا وہ اپنا نام کسی درخت وغیرہ پر چسپاں نہ کرے بلکہ اپنے اوپر نافذ کرے اور اس کا مصداق بنے۔



باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق

رجال:-

(یزید بن عیاض) یہ ضعیف ہیں کما قالہ الترمذی حافظ فرماتے ہیں۔ ”کذبہ مالک“۔

(محمد بن اسحاق) پر کلام گذرا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ عند الجمہور ثقہ ہیں۔

قالہ العینی فی شرح البخاری ابن اسحاق من الثقات الکبار عند الجمہور قال

ابن العربی فی العارضة ”محمد بن اسحق ثقة امام۔“

تحفة الاحوذی میں ہے۔

ومحمد بن اسحاق ثقة قد اعترف به العلماء المالکیة والحنفیه ایضاً۔

فتح القدیر ص: ۲۰۰ ج: ۱ پر امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کا ذکر ہے۔

تشریح:-

العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع الی بیتہ۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں ”هذا اذا لم يعين لنفسه في ذلك اجرا“۔ یعنی مقصد صرف

تعمیل حکم اور امانتداری کے ساتھ اس فریضہ کو سرانجام دینا ہو اگر چہ اجرت لینا اس کے لئے جائز ہے حدیث

میں ”بالحق“ کلمہ اس کی طرف مشیر ہے۔

وجہ تشبیہ یہ ہے کہ غازی اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے خود کو تیروں کے لئے پیش کر کے زخم کھاتا اور برداشت

کرتا ہے جبکہ عامل علی الصدقة اللہ کے کلمات علیا کے اعلاء و سر بلندی کیلئے خود کو لوگوں کی زبانوں کے تیروں کیلئے

پیش کرتا ہے اور ملامت کو برداشت کرتا ہے۔ قالہ اللکنوہی

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ بیت المال کی تحصیل امر الدین میں مشی اور سعی اور ثواب کے

استحقاق میں ہے کہ دونوں کا ثواب برابر ہے۔

ابن العربی عارضہ (۱) میں فرماتے ہیں۔

”المعنى صحيح“ وذاك ان الله ذو الفضل العظيم (حدیث میں ہے) قال: ”من جهز غازياً فقد غزا“ ومن خلفه في اهله بخير فقد غزا“ والعامل على الصدقة خليفة الغازي لانه يجمع مال سبيل الله فهو غاز بعمله وهو غاز بنيته وقد قال عليه السلام ان بالمدينة قوماً ماسلكتهم وادياً ولاقطعتهم شعباً الا وهم معكم حبسهم العذر“ فكيف بمن حبسه العمل للغازی وخلافته وجمع ماله الذي ينفقه في سبيل الله وكمالابد من الغزو فلا بد من جمع المال الذي يغزى به فهما شريكان في النية شريكان في العمل فوجب ان يشتركا في الاجر۔

باب فی المعتدی فی الصدقة

رجال:-

(سعید بن سنان) ان کے نام اور عدالت میں اختلاف ہے تو لیث بن سعد نے سعید بن سنان ذکر کیا ہے کما فی ہذا السند جبکہ عمرو بن الحارث اور ابن لہیعہ نے سنان بن سعد نقل کیا ہے امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے سنان بن سعد کو ترجیح دی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں وقد تکلم احمد بن حنبل فی سعد بن سنان۔ میزان (۱) میں ہے۔

قال احمد ”لم اكتب احاديثه لانهم اضطربوا فيه وفي حديثه“۔

باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق

(۱) عارضۃ الاحوذی ج: ۳ ص: ۱۱۷

باب فی المعتدی فی الصدقة

(۱) میزان الاعتدال ج: ۲ ص: ۲۱۱ او فیہ تفصیل فلیراجع الیہ

تاہم ابن القطان فرماتے ہیں۔

”ان احمد یروثقہ“ وقال الجوزجانی: ”احادیثہ واہیہ وقال الدارقطنی
ضعیف“۔

بعض نے منکر الحدیث قرار دیا ہے۔ تقریب میں ہے۔

سعد بن سنان ویقال سنان بن سعد الکندی المصری وصوب الثانی البخاری
وابن یونس ”صدوق له افراد من الخامسة“۔

گویا اختلاف کی تین صورتیں ہو گئیں۔ (۱) سعید بن سنان بالیاء (۲) سعد بن سنان بغیر یاء
(۳) سنان سعد یعنی بتقدم سنان۔

تشریح:-

عارضۃ الاحوذی میں ہے کہ چونکہ صدقہ آخذ اور مأخوذ منہ کے درمیان ایک مشترکہ ذمہ داری ہے
اسلئے ان میں سے ہر ایک کی زیادتی و کوتاہی دوسرے کے اوپر اثر انداز ہوتی ہے تو ہر ایک کو اپنی حدود میں رہنا
چاہیے گویا بحیثیت شریک فی الفریضہ مالک اور ساعی دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا چاہیے جیسے کہ ہر
شرکت میں شریعت کا اصول ہے۔

المعتدی فی الصدقة کما نعتها اعتداء حد سے تجاوز اور بڑھنے کو کہتے ہیں یہاں ”معتدی“ کا مصداق
کون ہے مالک یا عامل؟ تو دونوں قول ہیں مالک بھی ہو سکتا ہے اور عامل بھی پہلی صورت میں اس کا ایک مطلب یہ
ہو سکتا ہے کہ مزکی اپنی زکوٰۃ جب غیر مستحق یا غیر شرعی طریقے سے ادا کرے تو گویا اس نے زکوٰۃ نہیں دی کہ کافر
یا مالدار کو دیدے یا فقیر کو دے مگر اجرت میں تنخواہ کے طور پر مثلاً بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اعتداء سے مراد
یہ ہے کہ مثلاً چالیسویں کے بجائے کل مال دیکر اپنے اہل و عیال کے لئے کچھ نہ چھوڑے۔ بعض کہتے ہیں کہ مطلب
یہ ہے کہ زکوٰۃ تو صحیح اور اعتدال کے ساتھ ادا کر دے مگر بعد میں من اور اذی درپے کر دے وغیرہ۔

تاہم عام شراح کا میلان دوسرے مصداق کی طرف ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے اس کی تائید حدیث بشیر

بن النخاصیہ سے ہوتی ہے۔

قال: قلنا ان اهل الصدقة يعتدون علينا أفنكتم من اموالنا بقدر ما يعتدون؟

قال: "لا"۔ رواہ ابوداؤد (2)

اس حدیث میں جہاں ایک طرف یہ معلوم ہوا کہ ساعی اگرچہ ظلم کرے مگر مالک اپنا مال نہ چھپائے وہیں دوسری جانب یہ بھی معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث میں بظاہر معتدی سے مراد عامل ہے۔ (ابوداؤد کی اس حدیث پر بحث اگلے باب میں آ رہی ہے فانتظرہ)

پھر اس کا مطلب کیا ہے؟ تو عند الاکثر مراد مقدار واجبی سے زیادہ لینا ہے خواہ کما ہو جیسے کہ دو کے بجائے تین لے لے یا کیفا ہو جیسے کہ درمیانہ کے بجائے عمدہ لے لے تو یہ شخص مانع زکوٰۃ کی طرح اس لئے ہے کہ یہ اپنے اس عمل سے اس کو منع زکوٰۃ کی طرف دھکیل رہا ہے کہ وہ آئندہ سال کل یا کچھ مال مخفی کر دے تو ایک طرف اس نے مالک کو گویا زکوٰۃ دینے سے منع کر دیا اور دوسری طرف وہ فقراء کی حق تلفی کا سبب بنا تو بطور تسبیب گناہ گار ہوا۔

باب ماجاء فی رضی المصدق

سابقہ باب عامل کے لئے تھا اور اس باب میں مالک کے لئے حکم ہے۔

رجال:-

(محالد) بضم اوله وتخفيف الجيم ابن سعيد بن عمير الهمداني الكوفي ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره من صغار السادسة، قال في الميزان: (1) قال ابن معين وغيره لا يحتج به وقال احمد يرفع كثيراً مما لا يرفعه الناس ليس بشيء

اسی طرح امام نسائی، امام بخاری نے بھی تضعیف کی ہے یحییٰ بن سعید اور ابن مہدی بھی ان سے روایت

(2) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۲۳ "باب رضا المصدق"

باب ماجاء فی رضی المصدق

(1) میزان الاعتدال ج: ۳ ص: ۴۴۰

نہیں کرتے تھے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں۔ ”وہو کثیر الغلط“۔

تشریح:-

”اذا اتاكم المصدق“ سیوطی نے قوت میں لکھا ہے ”مصدق“ بخفة الصاد وهو العامل۔
 ”فلا يفارقنكم الا عن رضى“ مسلم (2) کی روایت میں ہے۔ ”اذا اتاكم المصدق فليصدر عنكم وهو عنكم راض“ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ ذکر سبب ہے لیکن مراد مسبب ہے کیونکہ ”لا يفارقنكم“ امر عامل کو ہے مگر درحقیقت یہ مزکی اور مالک کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ عامل جب آئے تو ترحیب اور خوش خلقی سے اس کا خیر مقدم کرے اور اپنے مال کی زکوٰۃ خوشی سے دیکر اسے رضامندی کے ساتھ رخصت کرے یعنی اس کو بہر حال خوش رکھنا چاہیے۔

ابوداؤد (3) کی روایت میں ہے۔

ان اهل الصدقة يعتدون علينا افنكتم من اموالنا بقدر ما يعتدون علينا فقال
 ”لا“۔

عام شراح اس کو ظاہر پر حمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر عامل ظلم بھی کرے تب بھی مزکی کو کتمان مال اور منع الزکوٰۃ جائز نہیں کیونکہ ایک تو اگر اسے ظالم سے کتمان کی اجازت دی جائے تو اس کی آڑ میں بعض لوگ غیر ظالم سے بھی چھپائیں گے دوسرے یہ کہ کتمان بعض مال کا بھی خیانت اور فریب ہے تیسرے یہ کہ عامل کی مخالفت دراصل سلطان کی نافرمانی ہے کیونکہ عامل اسکا نائب وقاصد ہوتا ہے اور سلطان کی مخالفت فتنہ و فساد کو مفضی ہوتی ہے۔

مگر بعض شراح کا کہنا یہ ہے کہ یہ مبالغہ پر محمول ہے کہ اگرچہ وہ عامل آپ کے زعم میں ظالم ہو پھر بھی اسے خوش رکھو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کو ہرگز عامل نہیں بناتے تھے جو زیادتی کرتا ہو دوسری بات یہ ہے کہ حب المال ایک جبلی و فطری چیز ہے تو اگرچہ کسی شخص سے جائز حق وصول

(2) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۳۶ ”باب ارضاء الساعی الم یطلب حراماً“ آخر کتاب الزکوٰۃ

(3) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۲۳ ”باب فی رضى المتصدق“

کیا جاتا ہے مگر وہ اسے اپنے اوپر ظلم تصور کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ابو داؤد (4) کی ایک اور حدیث میں عاملوں کو مبعوض کہا ہے ”قال سیأتیکم ركب مبعوضون فاذا جاؤ کم فرحبوا بهم“ کیونکہ لوگ طبعی طور پر آخذ سے نفرت کرتے ہیں گویا ان کو ظالم قرار دینا مزرکی کے زعم کے مطابق ہے حتیٰ کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر وہ زیادہ لینا چاہیں تو نہیں دیا جائے گا پس ان کے نزدیک مطلب یہ ہوا کہ مزرکی عامل کو خوش رکھنے کی پوری کوشش کرے مگر حق سے زیادہ دینے کا وہ پابند نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے ”ومن سئل فوقه فلا يعطيه“۔

اس پر امام بیہقی (5) نے اعتراض کیا ہے کہ ”وهذا الذي قاله الشافعي محتمل لولا ما في رواية ابی داؤد من الزيادة الخ“ ابو داؤد کی زیادتی سے مراد وہ الفاظ ہیں جو اوپر کی روایت میں ”يعتدون وان ظلمونا“ اور ”وان ظلمتم“ ہیں مگر امام بیہقی کا اعتراض ان دو جہین کی بناء پر صحیح نہیں جو ہم نے پیش کی ہیں علاوہ ازیں ابو داؤد کی اس دوسری روایت کے اخیر میں ہے ولید عوا لکم کہ عامل آپ کے لئے دعا کریں صاحب بذل الجہود (6) فرماتے ہیں۔

”ولو كانوا ظالمين في الحقيقة كيف يأمرهم بالدعاء لهم بقوله وليدعوا لکم“۔ تدبر

باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء فتد على الفقراء

رجال:-

(اشعث) بن سوار شوکانی نے نیل میں فرمایا ہے۔

رجال هذا الحديث ثقات الاشعث بن سوار فقيه مقال وقد اخرج له مسلم متابعة۔

(4) ابو داؤد حوالہ بالا

(5) بیہقی ج ۳: ص ۱۳۷ ”باب ما ورد في ارضاء المصدق“

(6) بذل الجہود ج ۳: ص ۲۵ ”باب رضى المصدق“

(عون بن ابی جحیفہ) بتقدیم الحیم علی الحاء بروزن جُھینہ۔

تشریح:-

(قلوصاً) بفتح القاف جوان اور لمبی ٹانگوں والی اونٹنی کو کہتے ہیں اسکی جمع قلاص بکسر القاف آتی ہے۔ ایک علاقے کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقے کی طرف منتقل کرنا خلاف اولیٰ ہے الا یہ کہ دوسرے مقام کے لوگوں کی احتیاج زیادہ ہو یا مزکی کے اعزہ و اقارب دوسری جگہ رہتے ہوں۔ بذل (1) میں ہے۔

وفی الدر المختار و کرہ نقلها من بلد الی آخر الا الی قرابة او احوج او اصلح او اورع او انفع للمسلمین او من دار الحرب الی دار الاسلام او الی طالب علم او الی الزہاد.. الخ۔

اس مسئلہ سے متعلق حکم و اختلاف ”باب ماجاء فی کراہیۃ أخذ خیار المال فی الصدقة“ میں بالتفصیل المناسب گذرا ہے من شاء فلیراجع فاننا لانعیدہ۔

باب من تحل له الزکاة

رجال:-

(المعنی واحد) یعنی تیبہ اور علی بن حجر کے الفاظ تو مختلف ہیں مگر دونوں حدیثوں کا مطلب و معنی ایک ہی ہے۔ (حکیم بن جبیر) ضعیف رمی بالتشیع۔

تشریح:-

ومسألته یعنی سوال کا اثر۔

فی وجہہ خموش او خدوش او کدوش: کفلوس بضم او اثلها الفاظ متقاربة المعانی، جمع

باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء فتد علی الفقراء

(1) بذل المجموع ج: ۳ ص: ۳۸ ”باب فی الزکوٰۃ تحل من بلد الی بلد آخر“

خمش و خدش و کدح یہ الفاظ اصل میں مصادر ہیں مگر جب انہیں ان آثار کے لئے اسماء بنایا گیا تو ان کو جمع کے صیغوں سے مستعمل اور تعبیر کیا۔

یہاں پر لفظ ”او“ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ راوی کے شک کے لئے ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ ان الفاظ کو مترادفہ المعنی یا قریب المعنی قرار دیا جائے تو راوی کو شک ہوا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا لفظ ارشاد فرمایا تو احتیاطاً سارے ذکر کر دیئے تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا لفظ رہ نہ جائے اس توجیہ کے مطابق ان الفاظ کے معنی ہیں چھلنا (معنی مصدری) یا چھلا ہوا (معنی اسمی) یعنی اس سوال سے قیامت کے دن اس کا چہرہ اچھلا ہوا ہوگا یہ بھی ممکن ہے کہ چھلنے سے مراد معنی اصلی چھلنا نہ ہو بلکہ ایسے آثار ہوں جن سے موقف میں لوگ پہچان سکیں گے کہ یہ سائل ہے گویا اس کا چہرہ قبیح ہوگا ایسا لگے گا جیسا چھلا ہوا ہو گو کہ درحقیقت چھلا ہوا نہ ہوگا مگر معنی اصلی پر حمل کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ ”او“ تنویع اور تقسیم کے لئے ہو اس صورت میں یہ الفاظ متباہن ہونگے تو جس طرح دنیا میں سائلین کی حالت حاجت قلت و کثرت سوال کے اعتبار سے مختلف و متباہن ہے اسی طرح قیامت میں ان کے چہروں کی حالت زخم یا قباحت کے اعتبار سے مختلف ہوگی تو جس نے کم سوال کیا یا نسبتاً زیادہ حاجت کی وجہ سے کیا تو اس کے چہرے پر کم زخم ہونگے اور جس نے زیادہ سوال کیا یا بلا حاجت کیا تو اس پر سب سے زیادہ اثر ہوگا اور جو درمیان رہا تو وہ متوسط رہے گا یہ تفاوت الفاظ کے معنوں کے تفاوت سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ کدح صرف عضو کو کہتے ہیں یعنی جس پر چک لگنے کا نشان ہو اور خمش ناخن سے چھیلنے کو کہتے ہیں اور خدش لکڑی سے۔ حاشیہ میں ہے۔

الكدح دون الخدش والخدش دون الخمش فيكون ذلك اشارة الى

احوال السائلين من الافراط والاقلال والتوسط ويناسب ذلك ذكر

الخدش في البين۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کدح بالاتفاق معمولی زخم کو کہتے ہیں جبکہ خدش اور خمش کے معنی میں اتنا سا اختلاف ہے کہ کس لفظ سے مبالغہ معلوم ہوتا ہے اور کونسا لفظ درمیانہ معنی کا حامل ہے۔ مرقات کے حوالہ سے

تخذ (۱) میں ہے۔

”والخمش ابلغ فی معناه من الخدش وهو ابلغ من الكدح اذ الخمش فی الوجه والخدش فی الجلد والكدح فوق الجلد“ وقيل الخدش قشر الجلد بعود والخمش قشره بالاظفار والكدح العض۔

پہلی تعریف کے مطابق خمش کا مطلب یہ ہے کہ زخم بڑی تک پہنچا ہوگا خدش میں جلد کٹ گئی ہوگی اور کدح یعنی جلد پر نشانات اور زخم ہوتے۔

ابن العربی (۲) فرماتے ہیں کہ سوال اگرچہ حاجت کی وجہ سے ہو مگر یہ چونکہ قصد پر اثر انداز ہوتا ہے اس لئے اس کا اثر داغ بن کر رہتا ہوگا۔

ان المسألة وان كانت عن حاجة فانها تؤثر فی القصد لما فيها من التعلق بغير

الله فتكون اثرأ كالنكته ان يظهر تأثيرها باسقاط جزء من الثواب۔

اوپہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیعت کے وقت بعض صحابہ سے یہ وعدہ لیتے کہ:

ان لا يسألوا احداً شيئاً فكان يسقط سوط احدھم فلا يسأل احداً ان يناوله اياه

ولم یکن یعم بهذا الشرط کل احد لانه لا یمكن العموم به الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اصول خاص الخاص آدمی کے لئے ہوتا تھا کیونکہ علی العموم لاکو کرنے سے حرج لازم آتا۔ تاہم محتاج کی سفارش اور اس کے لئے اعلان کی حیثیت جداگانہ ہے اگر سفارش یہ سمجھتا ہے کہ میری سفارش یا اعلان سے اس کو فائدہ ہوگا تو پھر اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے بلکہ مندوب ہے جیسے کہ بہت ساری احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محتاجین کے لئے سفارش و اعلان ثابت ہے۔

یہ باب انتہائی طویل الذیل ہے اس سے متعلق مسائل کا احاطہ کافی مشکل ہے تاہم جو مباحث زیادہ

اہم ہیں ان کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ وبالله التوفیق

باب من تحلل له الزکاة

(۱) تحفۃ الاحوذی ج ۳ ص ۳۱۴

(۲) مارضۃ الاحوذی ج ۳ ص ۱۲۵

بحث اول :-

اس باب میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں بظاہر ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

حدیث نمبر ۱۔ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔

”قيل يا رسول الله وما يغنيه قال خمسون درهماً او قيمتها من الذهب“۔

حدیث نمبر ۲:- ابوداؤد (3) کی ایک روایت میں ہے۔

”من سأل منكم وله اوقية او عدلها فقد سأل الحافاً.... وفيه..... والاوقية اربعون درهماً“۔

حدیث نمبر ۳:- ابوداؤد (4) ہی کی ایک اور روایت میں ہے۔

من سأل وعنده ما يغنيه فانما يستكثر من النار وقال النفيلي في موضع آخر من جمر جهنم فقالوا يا رسول الله وما يغنيه وقال النفيلي في موضع آخر وما الغني الذي لا ينبغي معه المسألة قال قدر ما يغديه ويعيشه وقال النفيلي في موضع آخر ان يكون له سبع يوم وليلة اوليلة ويوم۔

حدیث نمبر ۴:- ابوداؤد (5) وغیرہ میں حضرت انس کی روایت ہے۔

ان رجلاً من الانصار أتى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله فقال امانى بيتك شئ؟ قال بلى جلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب يشرب فيه الماء قال اتتنى بهما“۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ دونوں چیزیں دو درہم میں بیچ کر اس کو دیئے اور فرمایا ایک کا کھانا خرید کر گرگھر والوں کو کھلاؤ اور دوسرے کی کلہاڑی خرید کر میرے پاس لاؤ۔

(3) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۳۰ ”باب من يعطى من الصدقة وحد الغنى“

(4) ابوداؤد ایضاً حوالہ بالا

(5) ابوداؤد ایضاً حوالہ بالا

..... وفيه فذهب الرجل يحتطب ويبيع فجاء وقد اصاب عشرة دراهم
فاشترى ببعضها ثوباً وبعضها طعاماً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا خير لك من ان تجيء المسألة نكتة في وجهك“۔

حدیث نمبر ۵:- ترمذی میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
من نزلت به فاقة فانزلها بالناس لم تسد فاقته ومن انزلها بالله او شك الله له
بالغنا ما بموت عاجل او غنى عاجل۔

حدیث نمبر ۶:- جو ترمذی (6) میں اگلے باب میں ہے۔

لا تحل المسألة لغنى ولا لذی مرة سوى۔ وغير ذلك من الاحاديث

بلاشبہ ان احادیث سے سوال کی قباحت و شناعیت معلوم ہوتی ہے تاہم فان الضروریات تیج
المخطورات کے قاعدہ کے مطابق عند الحاجت سوال کرنے کی گنجائش ہے بشرطیکہ وہ حسب ضرورت والحاجت ہو
جیسے طلاق دینا بذات خود ناپسندیدہ قول ہے مگر جب کوئی اور چارہ نہ ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔

چونکہ حوائج میں سب لوگ برابر نہیں ہوتے ہیں کسی کی حاجت دس روپیہ سے پوری ہو جاتی ہے اور کسی
کی پانچ سو سے پوری نہیں ہوتی کبھی بعض حالات میں پچاس روپے بھی پورے نہیں ہوتے جبکہ بعض مواقع
میں تیس سے بھی وہی کام ہو جاتا ہے انہیں مختلف حالات و اشخاص کو دیکھتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف
موقعوں پر یہ ارشادات فرمائے ہیں لہذا ان میں تعارض پیدا کرنا حدیث کے مزاج سے ناواقفیت کی بات ہوگی
چنانچہ المسک الزکی میں ہے۔

”سوال کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ سائل کی حالت دیکھی جائے گی کہ اس میں بالفعل یا بالقوة طاقت کسب
کی ہے یا نہیں؟ طاقت بالفعل تو یہ ہے کہ تندرست ہٹا کٹا ہے اور بالقوة یہ کہ وہ حرفت جانتا ہے تو ایسے
لوگوں کو سوال کرنا حلال نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنا جی لولا لنگڑا محتاج ہو تو اس کو سوال کرنا جائز ہے اور
بعض آدمی تو ایسے ہوتے ہیں جن کو سال ختم ہونے پر آمدنی ہوتی ہے (مثلاً) تو جب تک وہ آمدنی کافی
ہو جائے اس وقت تک سوال جائز نہیں کیونکہ اس کے پاس مایغیہ موجود ہے ہاں ختم ہونے کے بعد سال

کے باقی حصہ کے لئے مانگنا جائز ہے اسی طرح بعض کی ماہوار آمدنی ہوتی ہے اور مدار خرج کا اسی پر ہوتا ہے سو اگر وہ آمدنی چوری ہو جائے تو اس کو بھی سوال کرنا بمقدار خرج ایک ماہ کے لئے جائز ہے۔
(کیونکہ اس دوران وہ کہیں اور ملازمت یا مزدوری سے قاصر ہے) انتہی

چونکہ اختلاف احوال و زمان سے حکم بدل سکتا ہے اس لئے محتاجین کے احکام بھی مختلف ہوتے رہتے ہیں مثال کے طور پر ایک آدمی کو صبح و شام کا کھانا تو پورا ملتا ہے مگر اس کے پاس پہننے کے لئے کپڑے نہیں ہیں تو وہ اس مقصد کے لئے سوال کر سکتا ہے یا ایک آدمی کے پاس چالیس یا پچاس روپیہ تو ہیں مگر وہ عیال دار ہے یہ اس کے بچوں کے نان نفقہ کے لئے کافی نہیں ہوتے ہیں یا بیماری آگئی جس کے لئے دوا کی ضرورت ہے تو مانگ سکتا ہے۔ چنانچہ ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔

واما الاوقية فتحرم مقدار ما يسد من الفاقة للسائل ويجوز لصاحب الغداء والعشاء ان يسأل الجبة والكساء ويجوز لصاحب الاوقية والخمسين درهماً على رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يسأل ما يحتاج من الزيادة في ذلك -

فغلی ہذا اگر وہ کرایہ کے مکان میں رہتا ہے تو اس کا کرایہ اسی طرح بجلی و گیس وغیرہا کا بل بھی ضروریات اصلہ میں داخل ہیں۔

اس تطبیق کے بعد انشاء اللہ نسخ کی ضرورت پیش نہیں آئے گی گوکہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے بذل المجہود (7) میں ”قل“ صیغہ کے ساتھ مذکور ہے۔

”فلانسخ فی الاحادیث وقیل حدیث ما یغنیہ منسوخ بحدیث الاوقية وهو

منسوخ بحدیث خمسين وهو منسوخ بما روی مرسلًا من سأل الناس وعنده

عدل خمس اواق فقد سأل الحافاً وعليه ابو حنیفةؒ وتقدم ان فی مذہبہ من

ملك ماتی درهم یحرم علیه اخذ الصدقة ومن ملك قوت یومه یحرم علیه

السؤال ففرق بین الاخذ (ای اخذ الصدقة) والسؤال فما نسب الیه غیر صحیح

(7) بذل المجہود ج: ۳ ص: ۳۹ ”باب من یعطی من الصدقة وحداغنی“

والانسب بمسئلة تحريم السؤال ان يكون امرا لنسخ بالعكس بان نسخ الاكثر
فالاكثر الى ان تقرر ان من عنده ما يغديه ويعشيه يحرم عليه السؤال فيكون
الحكم تدريجياً بمقتضى الحكم كما وقع فى تحريم الخمر وامافى العبادات
فوقع التدريج فى الزيادات لما تقتضيه الحكم الالهيات على وقع الطباع
والمالوفات۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ یا ائمہ میں سے کسی نے اگر کوئی تحدید کی ہے تو اسے تسہیل پر حمل کیا جائے گا کیونکہ عوام
الناس کے لئے تعیین مقدار ہی آسان ہوتی ہے جیسے کہ پانی کے مسئلہ میں عشر فی عشر کی تحدید کی گئی ہے۔ واللہ اعلم
وعلمہ اتم واحکم

بحث ثانی :-

اگر مجہول الحال آدمی کچھ مانگے تو کیا اس کو دینا جائز ہے؟
تو اس میں دو صورتیں ہیں پہلی یہ کہ معطی کو اس کی حالت کا پتہ ہو کہ یہ غنی ہے اور اس کے لئے سوال کرنا
حرام ہے دوسری صورت یہ ہے کہ معطی کو معلوم نہ ہو۔
صورت اولیٰ کے متعلق معارف میں ہے۔

فذكر فى الاشباه والنظائر والبحر الرائق ان المعطى يأثم بالاعطاء لمثله لانه
اعانة على الحرام وفى شرح "المشارك" للشيخ اكمل الدين: انه لا يائثم اذا جعله
هبة وبالهبة للغنى او لمن لا يكون محتاجاً اليه لا يكون آثماً وكان مولانا الشيخ
رشيد احمد الكنكوهي يفتى بالاول وينبغي ان يفصل فى المسألة بانه لو علم
المعطى ان السائل يتخذة عادة يأثم والا فلا اثم عليه وتدل عليه فروع فى
الهداية من كتاب الكراهية (8) انتهى -

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

فالحاصل ان الحکم معتلف باختلاف الاحوال وفي بعض كتبنا ان الامر

بشيء بدون طيب نفس المامور والحال ان الامر يقدر عليه حرام كالمسئلة۔

صورت ثانیہ میں اگر وہ پیشہ ور سائل نہیں ہے تو بالاتفاق اسکو دینا جائز ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے
للسائل حق وان جاء علی فرس رواہ ابوداؤد (9) وجہ ادا پر گزر گئی کہ کبھی کبھی زیادہ پیسے بھی سد حاجت نہیں کر سکتے ہیں
لہذا گھوڑے پر آنا اس کے استغناء من کل حاجت کی دلیل نہیں سمجھنا چاہیے۔

لیکن اگر کسی کی عادت اور پیشہ ہی سوال کرنا ہے تو اس بارے میں بذل المحمود (10) میں ہے۔

یعنی اذا سأل سائل احداً ينبغي له ان يحسن الظن به وان جاء على فرس ...

الى ان قال وهذه العلة باعتبار القرون الاولى وامافى هذا الزمان فنشاهد

كثيراً من الناس اتخذوا السؤال حرفة لهم ولهم فضول اموال فحيثئذ يحرم

السؤال ويحرم على الناس اعطاءهم والله اعلم۔

تاہم اگر وہ اللہ کا نام لے کر مانگے تو کیا کرنا چاہیے تو مجھے ابھی تک اس پر شرح صدر نہ ہو سکا اگر کوئی

اس کے حل پر مطلع ہو چکا ہو تو برائے کرم عاجز کو ضرور آگاہ فرمائے۔ واجره علی اللہ

بحث ثالث :-

(۱) جس شخص کے پاس بقدر نصاب حولی مال موجود ہو اور وہ مال ایسے دین سے فارغ ہو جس کا مطالبہ

عباد کی طرف سے ہوتا ہے اور اس کی حاجت اصلی کے علاوہ ہو اور نامی بھی ہو تو اس شخص پر زکوۃ دینا واجب ہے
اور لینا حرام ہے۔

(۲) اور جو شخص قدر نصاب کا مالک تو ہے لیکن وہ نامی نہ ہو تو اس پر فطرہ اور قربانی واجب ہے اور زکوۃ

لینا اس کے لئے حرام ہے تاہم اس پر زکوۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔

(۳) اور جو شخص نصاب کا مالک نہ ہو یا ہو مگر اس پر دین ہو تو جتنا حصہ دین میں ادا کیا جاتا ہے وہ کالعدم

(9) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۳۵ "باب حق السائل" کتاب الزکوۃ

(10) بذل المحمود ج: ۳ ص: ۵۴ "باب حق السائل"

شمار ہوگا تو ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے پھر یہ دین اولاً مال زکوٰۃ پر پیش کیا جائے گا پھر سامان پر اور پھر عتار پر۔ شامی میں ہے۔

”تتمة“ بقى ما اذا كان للمديون مال الزكاة وغيره من عبيد الخدمة وثياب البذلة ودور السكنى فيصرف الدين اولاً الى مال الزكاة لالى غيره ولو من جنس الدين بخلافاً لـزفر حتى لو تزوج على خدام بغير عينه وله مائتا درهم وخدام صرف دين المهر الى المأتين دون الخدام عندنا لان غير مال الزكاة يستحق للحوائج ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف عليه ايسر وانظر بارباب الاموال ولهذا لا يصرف الى ثياب البذلة وقوته ولو من جنس الدين قال محمد فى الاصل ”أرأيت لو تصدق عليه الم يكن موضعاً للصدقة؟ ومعناه ان مال الزكاة مشغول بالدين فالتحق بالعدم وملك الدار والخدام لا يحرم عليه اخذ الصدقة فكان فقيراً ولا زكاة على الفقير۔ (ص: ۲۶۳ ج: ۲)

اس سے ایک طرف یہ بات معلوم ہوئی کہ مال مشغول بالدين بقدر الدين معدوم سمجھا جائے گا دوسری جانب یہ معلوم ہوا کہ گھر و خدام وغیرہ ضروریات اصلية میں سے ہیں حتیٰ کہ استعمال کی کتابیں بھی غنی سے مستثنیٰ ہیں۔ صفحہ ۲۶۲ پر اس کی دلیل میں لکھتے ہیں۔

وكتب العلم لاهلها فان الجهل عندهم كالهلاك۔

(ولافى ثياب البدن) المحتاج اليها لدفع الحر والبرد (واثاث المنزل ودور

السكنى ونحوها) وكذا الكتب وان لم تكن لاهلها اذالم تنو للتجارة غير ان

الاهل له اخذ الزكاة وان ساوت نصباً۔

اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ اہل کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگرچہ (تجارت کے علاوہ) کتابوں پر زکوٰۃ تو نہیں مگر اہل مستحق زکوٰۃ ہے اور غیر اہل مستحق نہیں ہوگا یعنی جب کتابوں کی مالیت نصاب کے برابر ہو مثلاً ایک مدرس کے لئے تدریس اور مطالعہ کی کتابیں ہیں جیسے فقہ حدیث اور تفسیر وغیرہ کی تو

اگر اس کے پاس دیگر کوئی مال بقدر نصاب نہ ہو تو اگرچہ ان کتابوں کی مالیت نصاب سے زیادہ ہو مگر وہ زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے اور جو غیر متعلقہ ہوں مثلاً طب اور نجوم وغیرہ کی کتابیں تو یہ مانع ہیں۔

واما کتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة فی المنع مطلقاً.... لکن اضطرب

(ص: ۲۶۵ ج: ۲)

کلامہ فی کتب الادب الخ۔

تاہم زکوٰۃ چونکہ مال مستقذر ہے اور اسی بناء پر آل بیت کے لئے لینا ممنوع قرار دیا گیا ہے اس لئے اس سے بچنا چاہیے چہ جائے کہ اس کے لئے حیلے بہانے کر کے اپنے لئے کسی نہ کسی صورت میں جائز کر دی جائے طیب کھانا چاہیے طیب رہنا چاہیے تو عمل طیب کی توفیق بھی ملے گی اللہ پاکیزہ لوگوں کو پسند فرماتا ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ غنی کے لئے زکوٰۃ لینا حرام ہے جس طرح اس کے لیے سوال کرنا حرام ہے گو کہ صدقات نفلیہ لے سکتا ہے کیونکہ صدقہ نفلیہ غنی کے لئے دراصل ہدیہ ہوتا ہے۔

مگر غنی کی تحدید میں اختلاف ہے تو ایک بار پھر جاننا چاہیے کہ غنی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) جس پر زکوٰۃ واجب الادا ہو۔ (۲) جس پر زکوٰۃ تو نہ ہو مگر وہ وصول بھی نہ کر سکے۔ (۳) جو زکوٰۃ و دیگر صدقات تو وصول کر سکتا ہے مگر سوال نہیں کر سکتا ہے کما مر تفصیلاً۔ ان تینوں میں (۱) الموجب للزکاة (۲) والمانع عن الزکاة (۳) والمانع عن السؤال حنفیہ کا مذہب بیان ہوا۔ معارف السنن میں ہے۔

”وقد اضطربت الروایات فی ضبط القسم الثالث وکذلك اضطربت فیہ اقوال فقهاء الحنفیة“۔

اس کی وجہ اور تطبیق بحث اول میں گذر چکی ہے۔

واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها ای الزکاة ونقل عن احمد فیہ روایتان اظهرهما انه مالک خمسین درهماً او وجود ما تحصل به الکفاية علی الدوام وهو قول الثوری والنخعی وابن المبارک واسحاق والثانیة ما تحصل به الکفاية فاذا لم یکن محتاجاً حرمت علیہ الصدقة وان لم یملك شیئاً وان کان محتاجاً حلت له الصدقة وان ملک نصاباً وهو قول مالک والشافعی۔ (ص: ۲۵۸ ج: ۵)

امام شافعیؒ سے دوسری روایات بھی ہیں گویا یہ لوگ غنی مانع عن الصدقہ اور مانع عن السؤال میں فرق نہیں کرتے ہیں۔

بحث رابع:-

جیسے کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ امام ترمذی عموماً حدیث کے جزء کو ترجمۃ الباب بناتے ہیں مگر کبھی کبھی اس سے تخلف بھی کرتے ہیں جس کی وجہ یا تو کسی دوسری حدیث کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے یا کوئی مسئلہ مستبط کرنا ہوتا ہے۔

یہاں بھی ترجمہ حدیث باب کا جز نہیں ہے بلکہ بظاہر تو ربط ہے ہی نہیں تو حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں ربط اس طرح ہے کہ جو لوگ غنی کی حد پچاس درہم مقرر کرتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور چونکہ یہ طے شدہ ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف تو فقراء وغیرہ ہیں نہ کہ غنی لہذا اس سے معلوم ہوا کہ جس کے پاس پچاس درہم سے کم ہو اس کے لئے زکوٰۃ لینا حلال ہے اور جس کے پاس پچاس درہم یا اس سے زیادہ ہو اس کے لئے حلال نہیں ہے تو لفظ غنی سے انہوں نے ترجمہ اخذ کیا ہے۔

”فقال له عبد الله بن عثمان صاحب شعبة“ لہ ضمیر کا مرجع سفیان ہیں ابوداؤد میں اس طرح ہے۔ قال یحییٰ فقال عبد الله بن عثمان لسفیان لہذا سفیان سے پوچھنے والے عبد اللہ بن عثمان ہوئے اور اس کی حکایت کرنے والے یحییٰ بن آدم ہوئے۔ علل الصغریٰ للترمذی (ص: ۲۳۸) پر بھی اسی طرح ہے۔

لو غیر حکیم حدث بهذا کلمة ”لو“ للتمنی ”فقال له“ ای لعبد الله بن عثمان۔

”لا یحدث عنه شعبة“ بتقدیر همزة الاستفهام ای ألا یحدث عنه شعبة؟ ”قال نعم“ ای

قال عبد الله بن عثمان: نعم لا یحدث عنه شعبة۔ قال الذہبی فی المیزان: (11) قال معاذ: قلت لشعبة: حدثنی بحديث حکیم بن جبیر قال: اخاف النار ان احدث عنه، قلت: فهذا يدل علی ان شعبة ترك الرواية عنه بعدئذ انتہی

”قال سفیان سمعت زیداً یحدث بهذا عن محمد بن عبد الرحمن بن یزید“ مطلب یہ ہے

کہ سفیان کہتے ہیں کہ یہ روایت حکیم کے علاوہ زبید کی وساطت سے بھی میرے پاس ہے زبید بن الحارث الیامی الکوفی ثقہ ثبت عابد من السادسة“ باقی رہی یہ بات کہ سفیان نے زبید کی روایت منسند کیا ہے یا نہیں تو دونوں قول ہیں۔

باب ماجاء من لاتحل له الصدقة

تشریح:-

”لاتحل الصدقة لغنی“ اس کی تفصیل گذر گئی۔

”ولالذی مرة“ بکسر المیم وتشدید الراء بمعنی القوة۔

”سوی“ ای مستوی الخلق قاله الجوهری والمراد استواء الاعضاء وسلامتها۔

امام ترمذی نے اس حدیث کا مطلب یہ بتلایا ہے کہ اس سے مراد لاتحل المسئلة ہے وجہ ہذا حدیث عند بعض اہل العلم علی المسئلة اس کی دلیل کے طور پر انہوں نے دوسری حدیث کی تخریج کی ہے جس میں یہ تفسیر موجود ہے ”لاتحل المسئلة لغنی ولالذی مرة سوی“۔ واذا کان الخ یعنی اگر آدمی باوجودیکہ تندرست و توانا ہے مگر محتاج ہے تو اس پر صدقہ تو ہو سکتا ہے مگر وہ سوال نہیں کر سکتا ہے جیسے کہ اگلی روایت میں ہے ”ان

المسئلة لاتحل لغنی ولالذی مرة سوی الالذی فقر“۔ الحدیث

امام ترمذی پر یہ تفسیر کرنے کا باعث یہ ہے کہ دیگر احادیث سے ایسے محتاج کے لئے صدقہ لینا ثابت

ہے لہذا اس سے مراد سائل ہے۔

بذل المجود (۱) میں ہے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ صدقہ سے مراد صدقہ ہی ہے مگر

یہاں نفی کمال حل ہے یعنی اگرچہ تندرست و توانا شخص کے لئے صدقہ جائز تو ہے مگر مکمل حلال و طیب نہیں اس لئے

اس کو اس سے بچنا چاہیے۔

یا مطلب یہ ہے کہ اس کو صدقہ مانگنا نہ چاہیے اگرچہ بغیر سوال کے اس کے لئے جائز ہے۔

وقال ابن الملق ای لا تحل الزکاة لمن اعضاءه صحیحة وهو قوی علی الاکتساب بقدر ما یکفیه وعیاله وبه قال الشافعی قال الطیبی وقیل المعنی والذی عقل وشدة وهو کناية عن القادر علی الکسب وهو ومذهب الشافعی والحنفی علی انه ان لم یکن له نصاب حلت له الصدقة۔ (ص: ۴۴ ج: ۳)

”الا لذی فقر مدقع“ بادل فقاف فعتین بروزن محسن وعقاء سے ہے وهو التراب ای یفزی لصاحبه الیه یہ کنایہ ہے شدید فقر و غربت سے بعض نے کہا کہ دعاء اس زمین کو کہتے ہیں جس پر نبات نہ ہو مآل دونوں کا ایک ہے کیونکہ زیادہ غریب آدمی اکثر و بیشتر زمین پر ہی لیٹتا ہے اور نیچے بچھانے کے لئے اس کے پاس کوئی انتظام نہیں ہوتا ہے عموماً گرد آلود و غبار آلود رہتا ہے۔

”او غرم“ بضم العین المعجمة و سکون الراء وهو ما یلزم اداءه تکلفاً لافى مقابلة عوض یعنی وزنی تاوان یا بھاری دین جو اس کے مال سے زیادہ ہو۔

”مفطع“ بضم المیم و سکون الفاء و کسر الظاء وبالعين وهو الشدید الشنیع الذی جاوز الحد فاعل من الفطاعة والافطاع بمعنی الشناعة۔

مرقات (2) میں ہے۔

قال الطیبی والمراد ما استدان لنفسه وعیاله فی مباح قال: ویمكن ان یکون المراد به مالزمه من الغرامة بنحو دية و کفارة۔

ابوداؤد (3) کی روایت میں ہے۔ اولذی دم موجد اس سے مراد دیات کفارات اور مغارم ہیں۔ اس کلام میں نہایت بلاغت ہے اور مبالغہ کے ساتھ سوال کی عدم حلت بیان کی گئی ہے اور مطلب یہ ہے

(2) مرقات ج: ۳ ص: ۱۸۰ ”باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له“ الفضل الثانی

(3) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۳۲ ”باب ما تجوز فیہ المسألة“

کہ اگر اس کے پاس بور یہ بھی موجود ہو تو اس کو سوال نہ کرنا چاہیے بلکہ اس کو فروخت کر کے بسر اوقات کرے ہاں جب کچھ ہی پاس نہ رہے تو سوال کرنے میں مضائقہ نہیں۔

شرح ابی طیب میں ہے ”الذی فقر“ لذی مرة سے استثناء ہے تو مطلب وہی نکلا کہ حتی الامکان سوال سے بچے۔

”لیثری بہ مالہ“ ای لیکثر بسبب السؤال مالہ اثراء اکثرا اور بڑھانے زیادہ کرنے کو کہتے ہیں۔
وفی القاموس الثروة كثرة العدد من الناس والمال مطلب یہ ہے کہ آدمی سوال کو مال بڑھانے کا ذریعہ بنائے۔

مرقات میں ہے ان فی اکثر النسخ مالہ بفتح اللام گویا اس کو مفعول بنایا گیا ہے ”لیثری“ کے لئے اور مطلب و ترجمہ وہی ہوگا جو بیان ہوا مگر وهو خلاف ما عليه اهل اللغة من ان اثری لازم فیتعین رفعه اس اعراب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا تا کہ اس سوال کے سبب یا ماخوذ کے سبب اس کا مال بڑھے اللہم الا ان یقال ماموصولة وله جار ومجرور (تحفہ ص: ۳۱۸ ج: ۳) گویا مال میں لام مفتوح بھی صحیح ہوا کیونکہ جارہ ہے اور مفعولیت بھی لازم نہ آئی۔ تدبر

”کان“ ای السؤال او المال (خموشا) وقد مر۔

”ورضفا“ بفتح فسكون گرم پتھر کو کہتے ہیں۔

”فمن شاء فلیقل“ ای هذا السؤال او ما ینترتب علیه من النکال۔

”ومن شاء فلیکثر“ یہ دونوں امر تہدید کے لئے ہیں جیسے اس آیت میں ہے۔ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً۔

”هذا حدیث غریب“ امام ترمذی نے اس حدیث پر کوئی حکم نہیں لگایا ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں مجالد ابن سعید الکوفی ہے جو متفرد بھی ہے اور ضعیف بھی تاہم اس روایت کے اور شواہد بکثرت موجود ہیں۔

باب من تحل له الصدقة من الغارمین و غیرہم

تشریح:-

غارمین غارم کی جمع ہے اور غرماء غریم کی جمع ہے غریم کا اطلاق دائن مدیون دونوں پر ہوتا ہے اس حدیث میں غرماء سے مراد دوائینین ہیں۔

غارم کا اطلاق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شخص پر ہوتا ہے جس پر اتنا دین ہو کہ اس کا مال نقد اس کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو یا پھر وہ مال دین کے مساوی ہو اور اگر زیادہ بھی ہو تو دین ادا کرنے کے بعد باقی نصاب سے کم ہو بہر حال مراد غارم سے مدیون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک غارم کا اطلاق اس آدمی پر ہوتا ہے جس نے کسی مقتول کی دیت اصلاح ذات البین کے لئے کسی رقم کی ذمہ داری لے لی ہو۔ ہدایہ (۱) میں ہے۔

وقال الشافعیؒ من تحمل غرامة فی اصلاح ذات البین و اطفاء النائرة بین القبیلین و کلا المعنیین صحیح من جهة اللغة و اصل الغرم فی اللغة اللزوم و سمی کل واحد منهما غریماً للملازمة صاحبه۔

(معارف السنن ص: ۲۶۳ ج: ۵)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ اختلاف لغوی نہیں ہے بلکہ اس کا نتیجہ احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک متحمل غرامت پر زکوٰۃ ہے اگرچہ وہ غرامت اس کے مال پر محیط ہو کیونکہ اصل سبب زکوٰۃ تو نصاب کی ملک ہے اور وہ موجود ہے جبکہ عند الحنفیہ طے ہے کہ دین کے مقابلہ میں جتنا بھی مال آتا ہو وہ کا عدم شمار ہوگا کما مرتفصیلہ سابقاً چاہے وہ کل مال ہو یا قلیل ہو۔

”اصیب رجل“ قیل هو معاذ بن جبلؓ کما فی شرح مسلم للنووی۔

باب من تحل الصدقة من الغارمین و غیرہم

”فی ثمار“ متعلق باصیب ای اصابہ آفہ فی ثمار یعنی اصاب ثمارہ آفہ۔

”انشاعہا“ ای اشتراہا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاؤ نے پھل خرید لیا تھا اور ابھی ان کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ وضائع ہو گیا۔

”فکثر دینہ“ ای فطالبہ البائع بضمن تلك الثمار و كذا طالبه بقية غرمائه وليس له مال يوده
تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے صدقہ دینے کی سفارش کی تاکہ ان کے دیون ادا ہو جائے۔
”فلم يبلغ ذلك“ ای ماتصدقوا علیہ چنانچہ صدقات کو دین میں ادا کرنے کے بعد بھی دیون بچ رہے تھے تو حضور علیہ السلام نے دائنین سے فرمایا۔

”خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك“ ای ما وجدتم والمعنى ليس لكم
الاخذ ما وجدتم والامهال بمطالبة الباقي الى المسيرة وليس معناه انه ليس
لكم الا ما وجدتم وبطل ما بقى من ديونكم لقوله تعالى ”وان كان ذو عسرة
فنظرة الى مبصرة“ كذا في التحفة عن المرقاة۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں ان کو قید کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ قید و جس کی سزا تو تب دی جاتی ہے
جب آدمی دینے پر قادر ہو اور مظل کر رہا ہو تو ”مطل الغنی ظلم“ کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہے مگر مفلس تو عاجز
ہوتا ہے۔

لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور علیہ السلام نے باقی دین کو باقی رکھ کر دائنین کو مہلت دینے پر راضی
کر دیا یہی مطلب نوویؒ نے (2) بھی بیان کیا ہے۔

ای ليس لكم الآن الا هذا ولا تحل لكم مطالبته مادام معسراً بل ينظر الى مبصرة
لہذا کہا جائے گا کہ حنفیہ اور شافعیہ دونوں کے نزدیک ثمار کے ہلاک کی صورت میں تاوان مشتری پر
آئے کا بشرطیکہ بیع بعد الہد ہوئی ہو اور قبضہ مشتری کا ہو چاہے سارا ضائع ہو یا بعض۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نقصان ثلث سے کم ہو تب تو دین سے وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا لیکن

اگر ٹلٹ یا اس سے زائد ہو تو وہ مقدار دین سے کم کرنا واجب ہوگا گویا پہلی صورت میں مشتری ذمہ دار ہے اور دوسری میں بائع۔

معارف (3) میں بحوالہ شرح مسلم ہے۔

اختلف العلماء فى الثمرة اذا بيعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع الى المشتري بالتخلية بينه وبينها ثم اصبحت وضاعت فقال مالك: ان كانت دون الثلث لم يجب وضعها وان كانت الثلث او اكثر وجب وضعها وكانت من ضمان البائع وقال ابو حنيفة والشافعي: هي من ضمان المشتري ولا شيء على البائع (ص: ۲۶۴ ج: ۵)

امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

واحتج القائلون بوضعها بقوله امر بوضع الحوائج بقوله صلى الله عليه وسلم فلا يحل لك ان تاخذ منه شيئاً ولانها فى معنى الباقية فى يد البائع من حيث انه يلزمه سقيها فكانها تلفت قبل القبض فكانت من ضمان البائع۔ واحتج القائلون بانه لا يجب وضعها بقوله فى الرواية الاخرى فى ثمار ابتاعها فكثير دينه فامر النبى صلى الله عليه وسلم بالصدقة ودفعه الى غرمائه فلو كانت توضع لم يفتقر الى ذلك وحملوا الامر بوضع الحوائج على الاستحباب او فيما بيع قبل بدو الصلاح وقد اشار فى بعض هذه الروايات التى ذكرناها الى شئ من هذا۔

(نووی بر مسلم ص: ۱۶ ج: ۲)

چونکہ یہ بحث بیع سے متعلق ہے اس لئے مزید تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے تفصیل نووی میں دیکھی

جاسکتی ہے۔

تاہم ایک بات اہم ہے کہ قاضی دائنین کو مفلس کے لزوم سے بھی روکے گا یا فقط جیل میں بند نہیں کریگا تو صاحبین کے نزدیک مفلس سے قطعاً مطالبہ و ملازمہ نہیں ہوگا جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی اس کے اور دائنین کے درمیان حائل نہیں بنے گا۔
شرح نووی (4) میں ہے۔

وان المعسر لا تحل مطالبته ولا ملازمته ولا سجنه وبه قال الشافعی ومالك
وجمهورهم (جن میں صاحبین ہیں) وحکی عن ابن شریح حبسه حتی یقضی
الدین وان کان قد ثبت اعساره وعن ابی حنفیہ ملازمته وفيه ان یسلم الی
الغرماء جمیع مال المفلس مالم یقض دینهم ولا یتروک للمفلس سوی ثیابه
ونحوها۔ (نووی ص: ۱۶ ج: ۲)

یہ اختلاف مبنی ہے ایک دوسرے اختلاف پر کہ آیا تفلیس کا اعتبار ہے یا نہیں یعنی اگر حاکم یا قاضی کسی کو مفلس قرار دے تو کیا اس کو واقعی مفلس مانا جائے گا اور اس وقت تک اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا جب تک وہ خود مال کا اقرار نہ کر دے یا قاضی گواہیوں کی روشنی میں اسے قادر علی الادا قرار نہ دے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں جبکہ صاحبین اس کے قائل ہیں۔ ہدایہ میں ہے۔

ولا یحول بینہ وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل یلازمونه ولا یمنعونه من
التصرف والسفر لقوله عليه السلام لصاحب الحق يد ولسان (دارقطنی مرسل
مکحول) اراد بالید الملازمة وباللسان التقاضی (وفی الصحیحین عن ابی
هریرۃ لصاحب الید مقالاً) ویأخذون فضل کسبه یقسم بینهم بالحصص
لاستواء حقوقهم فی القوة وقالوا اذا فلسه الحاکم حال بین الغرماء و بینہ الا ان
یقیموا البینه ان له مالاً لان القضاء بالافلاس عندهما یصح فیثبت العسرة
ویستحق النظرة الی المیسرة وعند ابی حنفیہ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان

مال اللہ تعالیٰ غاد ورائع ولان وقوف الشہود علی عدم المال لا یتحقق
الاظہاراً فیصلح للدفع (ای دفع الحبس) لا لابطال حق الملازمة -

(کتاب المحرم: ۳۰۲ ج: ۳)

باب ماجاء فی کراهیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم

واهل بیتہ وموالیہ

رجال:-

(ویوسف بن یعقوب الضبعی) بضم الضاد وفتح الباء وعین نزل فی بنی ضبیعہ

(کجهینہ) فنسب الیہم وليس منهم۔

(عن جدہ) ان کا تعارف امام ترمذی نے کرایا ہے۔

وجد بهز بن حکیم اسمہ معاویہ بن حیدہ القشیری

حیدہ بفتح الحاء وسکون الیاء وفتح الدال ہے۔ ☆

تشریح:-

”وان قالوا هدیۃ اکل“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے صدقہ کی حرمت اور ہدیہ قبول کرنے کی

اجازت دو باتوں پر مبنی ہے۔

(۱) صدقہ کا مقصد آخرت کا ثواب کمانا ہوتا ہے جبکہ ہدیہ کسی شخص کو اس کا قرب حاصل کرنے کے لئے

دیا جاتا ہے لہذا ہدیہ سے اس آدمی کا اکرام و اعزاز ہوتا ہے اور صدقہ مصدق علیہ پر رحم اور ترس کا اثر ہوتا ہے جس سے اس کی توہین اور تذلیل ہوتی ہے کیونکہ ثواب تو عموماً محتاجین پر خرچ کرنے سے ہوتا ہے اور ایسا شخص لوگوں

کے دلوں میں بے قدر اور بے وقعت سمجھا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کے رحم و ترس کے محتاج نہیں اور نہ ہی

آپ کی اور آپ کے اہل بیت کی توہین جائز ہے خاص کر زکوٰۃ تو مال مستقر ہوتا ہے جبکہ آپ اور آپ کے اہل بیت تو پاکیزہ و اطمینان لوگ ہیں اور طہمتین کے لئے طہیات ہی مناسب ہوتی ہیں جیسے کہ سورہ نور میں ہے۔
شرع الی الطیب میں ہے۔

لان الصدقة منحة للواب الآخرة والهدية تحلبك الغير شیعاً تقرّباً الیه واکراماً لہ
ففی الصدقة نوع ترحم و ذل للآخذ فلذا لک حرمت الصدقة علیہ صلی اللہ
علیہ وسلم دون الهدیۃ۔

اور جہاں تک احتیاج کا تعلق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ جو شخص بعض صحابہ سے بیعت کے وقت یہ کہے ان
لابسألوا احداً شیئاً اور پھر ان کا حال یہ ہو کہ فکان یسقط سوطاً احدہم ولا یسأل احداً ان یناولہ ابامہ
اور خود صدقہ قبول کر کے لوگوں پر اپنی حاجت پیش کرتا رہے وہ دوسروں سے کہتا رہے کہ اپنی حاجتیں اللہ جل شانہ
سے مانگو اور خود مخلوق کے محتاج ہو جائے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سوال و صدقہ تو بڑی بات ہے بلکہ وہ
تو گھر میں چند درہم یا دینار سے بھی بے چین ہو جاتے کہ کہیں اللہ سے تعلق اور اعتماد پر اثر نہ پڑ جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ بدیہ کا بدلہ تو دنیا میں دیا جاسکتا ہے مگر صدقہ کا ثواب تو عقی میں صرف مولیٰ ہی
دے سکتا ہے۔

جب انسان کسی کے احسان کا بدلہ دیتا ہے تو اس سے احسان مندی کا بھاری بوجھ اتر جاتا ہے اور یہ
جب ہی ممکن ہے جب اس کا بدلہ آدمی کے بس میں ہو مگر جب اس کا اختیار سوائے اللہ کے کسی اور کے پاس نہ ہو تو
اسے کہاں سے ادا کیا جائے گا؟ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بدیہ قبول فرماتے کہ اس کا بدلہ آپ دنیا میں ہی
ادا فرماتے بلکہ اکثر اس سے زیادہ عطا فرماتے بخلاف صدقہ کے۔

چونکہ انسان احسان کی وجہ سے اس وقت تک ایک گوندہ باؤ کا شکار رہتا ہے جب تک بدلہ نہیں دیتا اور
یہ چیز شان نبوت پر اثر انداز ہو سکتی تھی کیونکہ پہلی وجہ کے مطابق جس آدمی کی لوگوں میں وقعت نہ ہو اور دوسری
توجیہ کی بناء پر جب آدمی دباؤ کا شکار ہو تو نہ وہ کما حقہ تبلیغ کر سکتا ہے اور نہ ہی وہ تبلیغ لوگوں کے دلوں پر زیادہ اثر
کرتی ہے اس سے بچنے کی خاطر آپ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ رو فرماتے۔

ہمارے زمانے میں جو علماء استغناء کے ساتھ رہتے ہیں اور بذات خود شریعت کی پابندی کرتے ہیں تو ان کا لوگوں پر ایک رعب ہوتا ہے وہ ان کی بات غور سے سنتے بھی ہیں اور عمل کی کوشش بھی کرتے ہیں مگر جو ایسے نہیں ہیں ان کی تقریر مسجد کے گیٹ تک ہوتی ہے جب تک آدمی خود کو ہر دنیوی لالچ سے مجر نہیں کرتا وہ صحیح کام نہیں کر سکتا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں وجہوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نہ سب صدقات باہم برابر ہیں اور نہ ہی کلی متواظی کی طرح سب لوگ اس میں مساوی ہیں بلکہ کلی مشکک کی طرح کسی میں یہ وجوہ اتم زیادہ اور اولیٰ ہیں اور کسی میں نسبتاً کم ہیں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے زیادہ قابل قدر مجموعی حیثیت سے آپ کے اہل بیت ہیں اس لئے صدقات ان کے لئے بھی ممنوع کر دئے گئے دوسرے لوگ اگر پہنچنا چاہیں گے تو فیہا و نعمت ورنہ ضرورت کی صورت میں ان کے لئے رواد جائز ہیں۔

تاہم اہل بیت سے مراد بنو ہاشم ہیں جو آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب ہیں ابولہب کی اولاد مراد نہیں ہے۔ عارضہ میں ہے۔

وہم بنو ہاشم عند الشافعی وهو الصحيح الذی یعضدہ الحدیث الصریح وقال ابو حنیفۃ: لا تحل لنبی ہاشم الا لآل ابی لہب لان اللہ تعالیٰ قد قطع صلتہم ورحمہم عنہ۔

پھر کوکب الدری میں ہے۔

لیس المراد باہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ازواجہ المطہرات بل بنو اعمامہ الخ۔

اس پر محشی کوکب نے نقل کیا ہے۔

ففی ہامش الزیلعی ذکر ابو الحسن بن بطال فی شرح البخاری ان الفقہاء کافۃ اتفقوا علی ان ازواجہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لا یدخلن فی آلہ الذین حرمت علیہم الصدقۃ۔

یعنی امہات المؤمنین گو کہ اہل بیت تو ہیں مگر اس حکم سے وہ مستثنیٰ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت صدقہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے قرابت نسبی اور قرابت نصرت چونکہ ابولہب میں نصرت والا پہلو نہیں تھا اس لئے اس کی آہل اس سے مستثنیٰ ہوئی اور امہات المؤمنین گو کہ حضور علیہ السلام کی بہت قریب و متعی بھی رہیں اور قرب نصرت بھی ان کو حاصل رہا مگر یہ قرب زواج تھا اولاد یا نسب اولاد نہیں تھا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم احکم

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ ہاشمی کے لئے صدقہ نفلی بھی حرام ہے یا صرف واجبی منع ہے؟ تو شیخ ابن ہمام (۱) اور شارح کنز نے اس پر جزم کیا ہے کہ صدقہ واجبہ اور تطوع میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں لینا ناجائز ہیں نیز شیخ ابن ہمام (۲) اس پر صدقہ وقف کو مرتب کر کے فرماتے ہیں والحق الذی یقتضیہ النظر اجراء صدقة الوقف مجرى النافلة یعنی یہ بھی نہیں لے سکتا ہے وہ نظری الدلیل یہ ہے کہ عموماً سے حرمت معلوم ہوتی ہے اور کوئی شخص یہاں موجود نہیں ہے۔

معارف السنن (۳) میں ہے۔

وفی کتبنا ان الهاشمی لو کان عاملاً علی الصدقة لا یأخذ عمالته من مال الصدقة ویجوز له الاخذ من مال الوقف بلا خلاف .. الی ... و ذکر ابن الہمام ... الخلاف فیہ۔

تاہم امام طحاوی (۴) کے نزدیک ہاشمی عامل کو اجرت میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔
شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ونقل محمد بن شجاع الثلجی رواية شاذة فی جواز اخذ الزكاة للهاشمی لو لم یحد الخمس من بیت المال ونقله الطحاوی من امالی ابی یوسف وفی

باب ماجاء فی کراهیة الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم واهل بیتہ وموالیہ

(۱) شرح فتح القدیر ص: ۲۱۲ ج: ۲ "ولای دفع الی بنی ہاشم" کتاب الزکوٰۃ

(۲) حوالہ بالا

(۳) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۶۶

(۴) کذافی شرح معانی الآثار ص: ۳۳۳ ج: ۱ "باب الصدقة علی بنی ہاشم" کتاب الزکوٰۃ

عقد الجید افتی الطحاوی من الحنفیة وفخر الدین الرازی من الشافعیة بحواز
الزکاة للهاشمی فی هذا الصورة واما النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تجوز له
النافلة ایضاً۔

مگر شرح کنز کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عند الضرورت صدقہ نفلیہ کو ادب و احترام کے ساتھ بطور
ہبہ دیا جاسکتا ہے اور یہ بات شروع میں بیان شدہ دلیل کے ساتھ زیادہ اوفق بھی ہے۔ تذکرہ تدبر
اشکال:- امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اہل بیت کا بھی ذکر کیا ہے حالانکہ باب کی حدیث
میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

جواب:- جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ امام ترمذی کبھی وفی الباب کی احادیث میں ترجمہ کی
طرف اشارہ فرماتے ہیں چنانچہ حسن بن علی والی عمیرہ اور ابن عباسؓ کی احادیث میں اہل بیت کی تصریح ہے۔
(۱) حسن بن علی کی حدیث مسند احمد (۵) والبیعی (۶) اور طبرانی کبیر (۷) میں ابوالحور سے مروی
ہے۔

قال کنا عند الحسن بن علی فسال ما عقلت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم او عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال: کنت امشی معه فمر علی
جرین من تمر الصدقة فاخذت تمرۃ فالتقیتهما فی فمی فاخذها بلعابی فقال بعض
القوم: وما علیک لو ترکتها؟ قال: انآ ل محمد لاتجل لنا الصدقة واسناده
صحیح۔

(۲) واما حدیث ابی عمیرہ (بفتح العین و کسر المیم واسمہ رشید بضم الراء
وفتح الشین) فاخرجه الطحاوی (۸) عنه قال: کنا عند النبی صلی اللہ علیہ

(۵) مسند احمد بن حنبل ج: ۱ ص: ۲۲۷ رقم حدیث ۱۷۲۵

(۶) مسند ابویعلیٰ الموصلی ج: ۶ ص: ۲۷ رقم حدیث ۶۷۲۹

(۷) رواہ الطبرانی فی الکبیر ج: ۳ ص: ۷۸ رقم حدیث ۲۷۱۲

(۸) شرح معانی الآثار ج: ۱ ص: ۳۳۱ کتاب الزکوة ”باب الصدقة علی بنی ہاشم“

وسلم فاتی بطبق علیہ تمر فقال اصدقة ام هدیة؟ الحدیث وفیہ انا آل محمد
لانا کل الصدقة واخرجه الکحی فی مسنده نحوه۔

(۳) واما حدیث ابن عباس فاخرجه ابو یعلیٰ (۹) والطبرانی (۱۰) فی الکبیر
قال: استعمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم الارقم بن ابی الارقم علی السعایة
فاستتبع ابارافع فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فساله فقال یا ابارافع ان الصدقة
حرام علی وعلی آل محمد وان مولی القوم من انفسهم۔ (تحفة الاحوذی)

یہاں گنگوہی صاحب نے ”میمون اور مہران“ کی عبارت میں شک کا اظہار کیا ہے کہ آیا یہ رشید پر
عطف ہے یا سلمان پر؟ تو تحفہ میں ہے۔ ”واما حدیث میمون او مہران فاخرجه عبدالرزاق“۔ تدبر
ان روایات سے سابقہ اس موقف کی بھی تائید ہوئی کہ صدقہ نفلیہ اور واجبہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ
یہ روایات عام ہیں لہذا دونوں قسمیں ہاشمی کو دینا صحیح نہیں اس باب میں دوسری روایت حضرت ابورافعؓ سے
مروی ہے۔

”بعث رجلاً“ ان کا نام ارقم بن ابی الارقم ہے ای ارسلہ ساعياً یجمع الزکاة ویاتی بہا الیہ علیہ

السلام۔

”اصحبنی“ ای رافقنی وصاحبنی فی ہذا السفر۔

”کیما تصیب“ یہ کئی کی وجہ سے منصوب ہے اور مازائد ہے ای لتاخذ۔

منہا ای من الصدقة۔ فقال لا یعنی میں اس وقت تک نہیں جاسکتا ہوں جب تک کہ حضور پاک صلی
اللہ علیہ وسلم سے پوچھ نہ لوں۔

فاسالہ دو مطلب ہیں۔ ایک یہ کہ ان سے اجازت لے لوں یا ان سے پوچھ لوں کہ آیا میرا اس غرض
سے جانا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے اور آپؐ سے دریافت کیا ”فقال:“ ان

(۹) مسند ابی یعلیٰ الموصلی ص: ۵۵۹ ج: ۲ رقم الحدیث ۲۷۲۰ ولفظہ بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارقم بن ابی ارقم الزہری علی بعض
الصدقة فمر بابی رافع فاستعجب الخ

(۱۰) رواہ الطبرانی فی الکبیر ج: ۱۱ ص: ۳۰۰ رقم حدیث ۱۲۰۵۹

الصدقة لاتحل لنا وان موالی القوم“ ای عتقائهم ”مولی معتق بکسر التاء کو بھی کہتے ہیں اور معتق بفتح التاء کو بھی یہاں یہی ثانی معنی مراد ہے یعنی آزاد کردہ غلام۔

”من انفسهم“ بضم الفاء ای فحکمهم کحکمهم ای فی تحریم الصدقة۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے موالی اور بنو ہاشم (سوائے آل ابولہب کے) اور ان کے موالی کے لئے صدقہ لینا حرام ہے۔ حافظ (11) نے فتح میں فرمایا ہے۔

وبه قال احمد ابو حنيفة وبعض المالكية كابن الماجشون وهو الصحيح

عند الشافعية وقال الجمهور يجوز لهم لانهم ليسوا منهم حقيقة وكذلك لم

يعوضوا بخمس الخمس -

مگر چونکہ حکم صورت سبب کو شامل رہتا ہے اس لئے یہ حکم تحریم الصدقہ کا موالی کو بھی شامل ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة

رجال:-

(حفصة بنت سيرين) ام الهزبل الانصارية البصرية ثقة من الثالثة۔

(عن الرباب) بفتح الراء وتخفيف الباء۔ امام ترمذی نے ان کی کنیت اور نسبت بیان کی ہے

والرباب هي ام الرائح ابنة صليح (مصغر)۔

تشریح:-

اس حدیث کے جزاؤں پر بحث انشاء اللہ ”باب ماجاء ما يستحب عليه الافطار“ میں آئے گی۔

”الصدقة علی المسکین صدقة“ ای صدقة واحدة۔

(11) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۵۶ ”باب الصدقة علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

”وہی علی ذی الرحم ثنتان صدقة وصلة“ مطلب یہ ہے کہ اقارب پر صدقہ کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں خیر اور ثواب کی دو جہتیں ہیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہت خیر جتنی زیادہ ہوگی اتنا ثواب بڑھے گا مثلاً جس کو زکوٰۃ دی جا رہی ہے وہ رشتہ دار بھی ہے مسکین بھی اور پڑوسی بھی ہے تاہم صدقات واجبہ اور نفلیہ میں فرق ہے کہ زکوٰۃ اور دیگر واجبی صدقات ان اقربہ کو نہیں دیئے جاسکتے ہیں جن سے تعلق ولاد یا زواج ہو جبکہ صدقات نفلیہ سب کو دے سکتا ہے حتیٰ کہ غنی کو بھی دینا جائز ہے۔

معارف السنن (۱) میں ہے۔

قال ابن الهمام الاصل ان كل من انتسب الى المزكى بالولاد او انتسب هوله به لايحوز صرفها له فلا يحوز لايه واجداده وجداته من قبيل الأب والام وان علوا ولا الى اولادٍ واولاد اولادهم وان سفلوا ولا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ام ولده الذي نفاه..... وسائر (باقی) القربات غیر الولاد يحوز الدفع اليهم وهو اولی لمافیہ من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاختوات والاعمام والعمات والاحوال والخالات۔

شرح مہذب میں یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ جس کا نفقہ آدمی (۲) پر واجب ہو اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیونکہ زکوٰۃ دینے کا مقصد اس کی حاجت و ضرورت پوری کرنا ہے جبکہ اس کو نفقے کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر امام غزالیؒ نے ”احیاء“ میں تحریر فرمایا ہے کہ جس کو زکوٰۃ دینا ہو اس میں چند باتوں کا خیال رکھنا چاہیے۔ (۱) وہ شخص متقی ہو۔ (۲) عالم ہو۔ (۳) تقویٰ میں سچا ہو۔ (۴) اپنی حاجت کو چھپاتا ہو۔ (۵) عیال دار ہو یا مرض وغیرہ کی وجہ سے کام کاج سے قاصر ہو۔ (۶) رشتہ دار یا ذی رحم ہو۔ (انتہی مافی المعارف)

باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاة

رجال:-

(محمد بن مَدُوْیَہ) بفتح المیم وتشدید الدال قال الحافظ فی التقریب محمد بن احمد بن الحسین بن مَدُوْیَہ بمیم وتسکین الدال المهملة القرشی ابو عبد الرحمن الترمذی صدوق من الحادیة عشر۔

گویا مدویہ ان کے پردادا ہیں اور دال میں شد اور بغیر تشدید کے دونوں صحیح ہیں۔

(ابی حمزہ) ان کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں۔ و ابو حمزہ میمون الاعور یُضَعَّفُ اسی طرح امام احمد نے ان کو متروک الحدیث کہا ہے دارقطنی اور بخاری نے بھی ضعیف قرار دیا ہے وقال النسائی "لیس بثقة"۔ (1)

(عن الشعمی) ان سے مراد مشہور عامر شعمی ہیں جو دوسری سند میں عامر کے نام سے مذکور ہیں جلیل القدر تابعی اور ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں۔

تشریح:-

ابوداؤد (2) میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔

"والذین یکنزون الذهب والفضة" الآیة (3) قال کبر ذالک علی المسلمین (کیونکہ کنز سے بچنا تو بہت مشکل ہے ہر آدمی کو کچھ نہ کچھ پیسے بچا کر رکھنا پڑتا ہے) فقال

باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاة *

(1) دیکھئے تہذیب التہذیب ص: ۳۹۵، ۳۹۶ ج: ۱۰

(2) ابوداؤد ص: ۲۳۵ ج: ۱ "باب حقوق المال" کتاب الزکوٰۃ

(3) سورة التوبة آیت: ۳۴

عمر انا فرج عنکم فانطلق فقال یانبی اللہ انہ کبر علی اصحابک هذه الآية
فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لم یفرض الزکاة الا لیطیب مابقی
من اموالکم وانما فرض الموارث لتکون لمن بعدکم قال فکبر عمر
(الحديث)

اس روایت سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ زکوٰۃ دیکر باقی مال رکھنا جائز ہے ورنہ تو میراث لینا اور دینا
کیسے متحقق ہوگا؟ تاہم زکوٰۃ کے علاوہ دیگر کوئی حق مال میں ہے یا نہیں؟ تو ترمذی کی اس روایت سے معلوم
ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے سوا بھی کچھ حقوق ہیں مگر ان حقوق کی حیثیت اور تعین میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے
ہیں کہ چونکہ یہ حدیث ضعیف ہے لہذا اس سے کوئی حق بطور وجوب ثابت نہیں ہو سکتا ہے ہاں مروت اور اخلاقی
طور پر کچھ حقوق ہو سکتے ہیں۔ ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔ ”واذا کان الحدیث ضعیفاً فلا یشتغل بہ“
اس کے برعکس حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

”اقول ان فی المال حقاً سوى الزکوة ولكنه غیر منضبط ... واقول عندی
زخیرة فی مسئلة الباب مرفوعة۔“

طیبیؒ نے اس آیت (4) ”لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من
آمن باللہ والیوم الآخر والملائكة والکتاب والنبيين وآتی المال علی حبه ذوی القربی والیتامی
والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب واقام الصلوة وآتی الزکاة“ سے استدلال کر کے
فرمایا ہے۔

وجه الاستشهاد انه تعالی ذکر ایتاء المال فی هذه الوجوه ثم قفاه؛ بایتاء الزکاة
فذلک علی ان فی المال حقاً سوى الزکاة۔“

یعنی یہاں اللہ نے دو حکم ارشاد فرمائے ہیں ایک مال دینا (ایتاء) دوسرا زکوٰۃ دینا معلوم ہوا کہ ایتاء مال
زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور حق ہے کیونکہ تائیس فی الکلام تاکید سے افضل ہوتی ہے نیز معطوف اور معطوف علیہ میں
من وجہ مغائرت لازمی ہوتی ہے۔

اسی طرح معارف السنن (5) میں ہے کہ ابو عبید نے ”الاموال“ میں ابن عمرؓ ابو ہریرہؓ اور شعبیؓ و طاؤسؓ سے نقل کیا ہے کہ ان فی المال حقوقاً سوى الزکاة مثل بر الوالدین و صلة الرحم و قرى الضیف۔
ابوطیب فرماتے ہیں۔

مثل ان لا یحرم السائل والمستقرض وان لا یمنع متاع بیتہ من المستعیر
کالقدر والقصة وغیرہما ولا یمنع احداً الماء والنار۔
ابوداؤد (6) کی روایت میں ہے۔

مال الشئ الذی لا یحل منعه قال الماء قال ہانی اللہ مال الشئ الذی لا یحل منعه
قال الملح قال ہانی اللہ مال الشئ الذی لا یحل منعه قال ان تفعل الخیر خیر
لک۔

ابوداؤد ص: ۵۲۶ ج: ۲ (ابواب الاطعمۃ باب من انشیاء ایضاً) پر ہے۔
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلۃ الضیف حق علی کل مسلم فمن
اصبح بفنائہ فهو علیہ دین ان شاء اقتضى وان شاء نرک۔

تاہم ان حقوق کو برابر اور درجہ میں مساوی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ ان میں بعض نسبتاً زیادہ مؤکد ہیں
والدین کا حق دیگر اقربہ سے زیادہ ہے مضطر کا حق حاجتمند سے بڑھ کر ہے علیٰ ہذا القیاس پھر ان میں بعض حقوق
واجب ہیں جبکہ بعض مکارم اخلاق کا حصہ ہیں لہذا مستقرض و مستعیر کو دینا چاہیے مگر بعض قرض خواہ سے واپس
وصولی مشکل ہوتی ہے اسی طرح بعض مستعیر چیز کی حفاظت نہیں کرتا ہے لہذا ان کو دینا واجب نہیں ہے ابوداؤد کی
مذکورہ حدیث کے متعلق محشی نے نقل کیا ہے۔

قال السیوطی امثال ہذا الحدیث کانت فی اول الاسلام حین کانت الضیافۃ
واجبۃ وقد نسخ وجوبہا و اشار الیہ ابوداؤد بالباب الذی عقد بعدہ۔
ہاں ضرورت مندوں اور بے سہارا لوگوں کے ساتھ نیک سلوک کرنا اپنے دوستوں اور مہمانوں پر خرچ

کرنا اسی طرح ماں باپ کے دستوں کے ساتھ ہمدردی رکھنا نہ صرف کریمانہ اخلاق کا بڑا جزء و حصہ ہے بلکہ یہ اللہ کا شکر ادا کرنا بھی ہے اور اس کا قرب حاصل کرنے کا ذریعہ بھی ہے اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ“ اور بخاری (7) کی مرفوع حدیث میں ہے۔

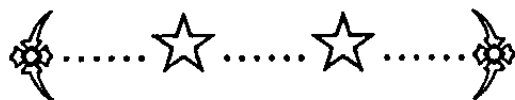
ان الله تعالى قال وماتقرب الى عبدی بشئ احب الى مما افترضت عليه

وما يزال عبدی يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه ۔

تھانوی صاحبؒ نے اس کی مثال یوں بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص کے دو غلام ہیں اس نے دونوں سے کہا کہ مجھے آٹھ آٹھ آنہ روزانہ کما کر لادیا کرو تو ایک ان میں سے اسی قانون پر چلتا ہے اور دوسرا علاوہ اس مقدار کے کبھی اور چیزیں بھی مالک کی خدمت میں پیش کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ مالک کی دوسرے سے زیادہ محبت ہوگی لہذا فقط زکوٰۃ پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیے ۔

ہاں بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت ما علیک جس پر امام ترمذی نے باب بھی باندھا ہے یا لیس فی المال تھا سوئی الزکوٰۃ سے تو مذکورہ بالا حقوق کا عدم وجوب ثابت ہوتا ہے جبکہ حدیث باب اور دیگر مندرجہ بالا روایات سے وجوب ظاہر ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حقوق کا وجوب امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً ماں باپ ہونگے اور محتاج ہونگے یا مہمان آئیں گے تو ان کا حق دینا پڑے گا جبکہ زکوٰۃ حق اصلی ہے کسی مستحق کے وجود یا عروض پر موقوف نہیں ہے یا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک متعین مقدار ہے اس کے علاوہ مال میں کوئی متعین حق واجب نہیں۔ سوائے صدقہ فطر کے جبکہ مذکورہ حقوق متعین نہیں ہیں فلا تعارض بین ہذہ الروایات۔



باب ماجاء فی فضل الصدقة

رجال:-

(عن سعید المَقْبُرِي) هو ابن ابی سعید کیسان ابو سعد المدنی ثقة من الثالثة تغیر قبل

موتہ باربع سنین۔

تشریح:-

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کسی بندہ نے حلال مال سے صدقہ نہیں دیا اور اللہ حلال کو ہی قبول فرماتا ہے مگر اللہ اس کو اپنے سیدھے ہاتھ میں لیتا ہے اگر وہ صدقہ کھجور کا ہو تو وہ اللہ کے ہاتھ میں بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ پہاڑ سے بھی زیادہ بڑا ہو جاتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی ایک اپنا گھوڑی کا بچہ یا فرمایا کہ اونٹنی کا بچہ پالتا ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ اضافہ صدقہ کے وقت سے قیامت تک جاری رہتا ہے ایسا نہیں ہے کہ قیامت کے دن یکدم سے زیادہ ہو جاتا ہے اور قرآن میں ”سنبلہ“ کے ساتھ تشبیہ سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ گھوڑی اور اونٹنی کے بچے ہاتھ پھیرنے سے بہت بڑھتے ہیں اس لئے دونوں کا ذکر یہاں مناسب تھا تا کہ تربیت میں مبالغہ پر دال ہو۔

”ولا یقبل اللہ الا الطیب“ یہ جملہ معترضہ ہے ماقبل کی تقریر کے لئے فرمایا تا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ حرام سے صدقہ قابل قبول نہیں ہے۔ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ حرام تو غیر مملوک ہوتا ہے اور مصدق کو اس میں تصرف سے منع کیا گیا ہے تو اگر اس میں تصرف صدقہ جائز ہو اور صدقہ قبول ہو جائے تو ایک ہی چیز مامور و منہی ہو جائے گی حالانکہ یہ محال ہے اس کی مزید تفصیل کتاب کے شروع میں ولا صدقۃ من غلول میں گذری ہے۔

الا اخذھا الرحمن بيمينه ذکر یمین تعظیم اور تشریف کے لئے ہے ورنہ تو اللہ کے لئے شمال نہیں ہے

بلکہ کلتایدی الرحمن یمین یہ کنایہ ہے حسن قبول اور رضاء سے۔

”فلوہ او فصیلہ“ فلو بفتح الفاء ویضم وبضم اللام وتشدید الواو هو ولد الفرس والفصیل ولد الناقة اذا فصل عن امه جمعه فصلان۔ فعیل بمعنی المفعول کبھی فصیل کا اطلاق گائے کے بچے پر بھی ہوتا ہے۔

یہاں کلمہ ”او“ راوی کے شک کے لئے ہے کیونکہ ابن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے فلوہ او قال فصیلہ نقل کیا ہے۔

ابن العربیؒ عارضہ میں فرماتے ہیں کہ صدقہ کی اس مثال کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح کہ ان بچوں کو ماں دودھ اور امثال میں خلط ملط اور دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے اور انہیں آفات سے بچانے کی صورت میں ہی وہ بڑھ سکتے ہیں اسی طرح صدقہ کو دیگر طاعات سے ملانے اور آفات (معاصی اور من اذای) سے بچانے کی ضرورت ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا رمضان کے بعد کونسا روزہ افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا شعبان لتعظیم رمضان ای صوم شعبان۔

اعتراض:- مسلم (۱) میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ افضل الصیام بعد شهر رمضان شهر اللہ المحرم اسی طرح ان دونوں حدیثوں میں تعارض پیدا ہو گیا۔

جواب ۱:- مسلم کی حدیث راجح ہے کیونکہ ترمذی کی حدیث صدقہ بن موسیٰ کی وجہ سے ضعیف ہے جیسے کہ خود ترمذی فرماتے ہیں۔ وصدقہ بن موسیٰ لیس عندهم بذاك القوی۔

جواب ۲:- دوسرا جواب ابو طیب نے دیا ہے کہ محرم کے روزے علی الاطلاق افضل ہیں جبکہ شعبان کے روزے تعظیم رمضان کی وجہ سے افضل ہے گویا شعبان کی یہ فضیلت نسبی اور اضافی ہے جبکہ محرم کی فضیلت ذاتی ہے فلا تعارض۔

باب ماجاء فی فضل الصدقة

(۱) صحیح مسلم ص: ۳۶۸ ج: ۱ باب فضل صوم المحرم کتاب الصوم

پھر اس تعظیم رمضان کا کیا مطلب ہے؟ تو اس میں کئی احتمالات ہیں۔

۱..... ایک یہ کہ اس سے نفس روزے رکھنے کا عادی ہو جاتا ہے تو جب رمضان آئے گا تو اسکے روزے دشوار معلوم نہیں ہونگے لہذا نفس کو ناگوار نہیں لگیں گے نیز روزے کے ساتھ رمضان میں دوسرے معمولات اور عبادات کی ادائیگی بھی آسان ہوگی۔

۲..... دوسرے یہ کہ روزے سے تصفیہ قلب ہوتا ہے تو جب نفلی روزے سے تصفیہ کر لیا اب فرض روزے طہارت قلب کے ساتھ رکھے گا پس ثواب زیادہ ہوگا۔

۳..... تیسرے یہ بھی احتمال ہے کہ تعظیم سے مراد استقبال رمضان ہو جس میں اس کی تعظیم ہے یعنی اس کے آنے سے پہلے اس کی تیاری شروع کر دی۔

اشکال:- ترمذی ابواب الصوم (2) باب ماجاء لا یتقدّموا الشهر بصوم کی حدیث سے تو استقبال رمضان کی ممانعت معلوم ہوتی ہے فعلیٰ ہذا ترمذی کی یہ دو روایتیں باہم معارض ہو گئیں۔

حل ۱:- سیوطیؒ نے قوت المعتقدی میں فرمایا ہے کہ نبی کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ رمضان سے ایک دو دن قبل بطور احتیاط روزے رکھنا منع ہے یعنی اس احتمال کے پیش نظر کہ شاید رمضان شروع ہو چکا ہو جیسا کہ بعض عوام کا رواج ہے اسی طرح جواب حافظ نے فتح (3) میں بھی دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

العلماء معنی الحدیث لا تستقبلوا رمضان بصیام علی نية الاحتیاط
لرمضان۔

امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

والعمل علی هذا عند اهل العلم کرهوا ان یتعجل الرجل بصیام قبل دخول شهر
رمضان لمعنی رمضان وان کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامه ذالك فلا بأس
به عندهم۔ کما سیاتی ان شاء اللہ فانظره۔

نہ کرنے اور موقع نہ ملنے کی حسرت رہتی ہے بعضوں نے کہا کہ اس سے شہرت کی موت مراد ہے جیسے پھانسی وغیرہ عارضہ میں اسکو بھی رو کر دیا گیا ہے۔

ولیس هذا بصحيح فان خبيثاً قتل مظلوماً ولم تكن ميتة سوء لانه كان مظلوماً۔

خود ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ وحقیقۃ میتۃ السوء ان تكون الميتة في سبيل معصية الله حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ موت ہے جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پناہ مانگی ہے
یعنی:

الهدم والتردى والغرق وان يتخبطه الشيطان عند الموت وان يقتل في سبيل الله مدبراً۔

اس باب میں صفات سے متعلقہ بحث تشریحات کی جلد ثانی باب ماجاء فی نزول الرب الخ اور الزاد الیسیر فی مقدمۃ التفسیر میں دیکھی جاسکتی ہے۔

باب ماجاء فی حق السائل

رجال:-

(سعيد بن ابی هند) الفزاری مولا هم ثقة من الثالثة۔
(عبدالرحمن ابن بُحید) بضم الباء وفتح الجیم مصغراً له رؤية ذكره بعضهم فی

الصحابة۔

(عن جدته ام بُحید) يقال ان اسمها حواء صحابية ہیں۔

تشریح:-

”الاظلفاً“ بکسر الظاء واسکان اللام گھر کو کہتے ہیں گائے کا ہویا بکری کا ”محرقاً“ اسم مفعول ہے

احراق سے یہ قید مبالغہ کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے سائل کو خالی واپس نہ کرے جو کچھ میسر ہو دیدے اگرچہ وہ تھوڑی ہی چیز اور حقیر ہو مثلاً جلا ہوا گھر وغیرہ یہ خیال نہ کرے کہ اتنی معمولی چیز کیا دوں۔ بخاری (۱) میں ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے ”لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة“۔ یہاں سائل سے مراد وہ ہے جس کے لئے مانگنا جائز ہو کما من قبل فلیراجع۔ گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں ”هذا الحق دون الواجب“۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

”اما اعطاء السائل من الصدقة الواجبة ففرض واما اعطاءه من صلب المال فلا يلزم الا على تفصيل بيناه“.... ولكن يستحب في الجملة ان لا يرجع خائباً۔

قرآن میں ہے ”واما السائل فلا تنهر“۔ (۲)

کوکب میں ہے کہ اس حدیث سے ہڈی کھانے کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث سے فائدہ زاد اخوانکم من الجن سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی اعطاء المؤلف قلوبہم

رجال: ب۔

(یحییٰ بن آدم) الکونی ثقہ حافظ فاضل من کبار التاسعة وفات ۲۰۳ھ ہے۔

(صفوان بن امیہ) المکی صحابی من المؤلف مات ایام قتل عثمانؓ۔

قال ابو عیسیٰ حدیث صفوان رواه معمر وغیره عن الزہری الخ۔

امام ترمذی کا مقصد اس عبارت سے یہ بتانا ہے کہ زہری سے روایت کرنے والے معتد حضرات ہیں

باب ماجاء فی حق السائل

(۱) صحیح بخاری ص: ۳۴۹ ج: ۱ ”کتاب الہبۃ وفصلها و التخریض علیہا“

(۲) سورہ ضحیٰ آیت: ۱۰

باب کی حدیث یونس نے نقل کی ہے جس میں سعید بن المسیب صفوان بن امیہ سے بلفظ (عن) روایت کرتے ہیں جبکہ معمر وغیرہ اسے بلفظ (ان) روایت کرتے ہیں امام ترمذی نے اسی آخری دوسری روایت کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ امام ترمذی نے بیان نہیں کی ہے تاہم ابن حجرؒ نے تقریب میں یونس ابن یزید الاہلی راوی حدیث باب کے بارے میں لکھا ہے ”ثقة الا ان فی روايته عن الزهري وهما قليلا“۔

ابن العربی نے بھی عارضہ میں لکھا ہے۔

”والصحيح من هذا عن سعيد بن المسيب ان صفوان بن امية لان سعيداً لم يسمع من صفوان شيئاً وانما يقول الراوى فلان عن فلان اذا سمع شيئاً ولو حديثاً واحداً فيحمل سائر الاحاديث التي سمعها من واسطة عنه، عن العنعنة فاما اذا لم يسمع منه شيئاً فلا سبيل الى ان يحدث عنه لا بعنعنة ولا بغيرها“۔

معارف السنن میں ہے کہ ترمذی کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یونس نے بصیغہ دال علی الاتصال نقل کیا ہے جبکہ معمر کا صیغہ اتصال پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا انقطاع کا لفظ (ان) زیادہ صحیح ہے کیونکہ ابن المسیب کا سماع حضرت صفوان سے ثابت نہیں۔

تشریح:-

”حنین“ بروزن زبیر طائف اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے فتح مکہ کے بعد اس سفر میں حضور علیہ السلام صحابہ کرام کے ہمراہ اس طرف تشریف لے گئے تھے اس سفر میں آپ کے ہمراہ بہت سے طلقاء مکہ بھی تھے۔

امام ترمذی نے اس حدیث سے اعطاء المؤلفۃ قلوبہم کا ترجمہ اخذ کیا ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے ویسے تو سورۃ توبہ کی آیت ۶۰ میں مؤلفۃ القلوب کو بھی مصرف صدقات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم (الایۃ)

مگر اس میں اختلاف ہے کہ اس کا مصداق کون لوگ ہیں؟ تو اس میں دورائے پائی جاتی ہیں ایک قول

یہ ہے کہ مراد اس سے کفار ہیں یعنی وہ سردار جن کو دینے سے مراد ان کو اسلام کی طرف ترغیب دینا تھی اور ان کے شر سے بچنا بھی مقصود تھا یہ قول ابن العربی کا ہے چنانچہ وہ رقمطراز ہیں۔

”وقیل بل كانوا كفاراً اعطوا استكفاء لشربهم واستعانة للمجاهدين المحاربين

بهم وهذا هو الصحيح وعليه تدل الاخبار كلها“۔ (عارضۃ)

لیکن یہ قول صحیح نہیں اور نہ ہی یہ دعویٰ درست ہے کہ تمام احادیث اس پر دال ہیں کیونکہ مسلم (۱) کی روایت سے اس کی صاف نفی ہوتی ہے ”فانی أعطی رجالاً حدیثی عہد بکفر أتألفهم“ الحدیث اس میں تصریح ہے کہ نو مسلموں کی تالیف کیلئے بھی صدقات دیئے جاتے تھے۔

دوسری رائے جس پر جمہور ہیں یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں دونوں قسم کے لوگ تھے مدارک میں ہے۔

(والمؤلفۃ قلوبہم) علی الاسلام اشراف من العرب کان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم يتألفهم علی ان یسلموا وقوم منهم اسلموا فیعطیہم تقریراً لہم علی

الاسلام۔

یعنی دونوں قسم کے سردار تھے۔

خازن میں ہے۔

وہم قسمان قسم مسلمون وقسم کفار“ (ص: ۲۳۹ و مدارک بر خازن ص: ۲۳۸)

تفسیر ابن کثیر (۲) میں ہے۔

”واما المؤلفۃ قلوبہم فاقسام منهم من یعطى لِیُسَلِّمَ کما اعطى النبی صلی اللہ

علیہ وسلم صفوان بن امیہ من غنائم حنین وقد کان شہداً مشرکاً کما قال

فلم یزل یعطینى حتى صار احب الناس الی بعد ان کان ابغض الناس الی

ومنہم من یعطى لیحسن اسلامہ ویثبت قلبہ کما اعطى یوم حنین ایضاً جماعة

باب ماجاء فی اعطاء المؤلفۃ قلوبہم

(۱) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۳۸ کتاب الزکوٰۃ ”باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ الخ“

(۲) ایضاً تفسیر قرطبی ص: ۸۷۹ ج: ۸ مکتبہ دارالاحیاء التراث العربی

من صنادید الطلقاء واشرافهم مائة من الابل ومنهم من يعطى لما يرجى من
اسلام نظرائه ومنهم من يعطى ليجبى الصدقات ممن يليه او ليدفع عن حوزة
المسلمين الضرر من اطراف البلاد۔
ابوسعود میں ہے۔

”هم اصناف ومنهم اشراف من العرب ... ومنهم قوم اسلموا“۔

ان عبارات سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا مصداق سردار اور اشراف
ہیں چاہے وہ کفار ہوں یا نو مسلم خواہ ضعیف الاسلام ہوں یا قوی الاسلام گو کہ غیر اشراف کی نفی لازمی بھی نہیں اور
مراد بھی نہیں۔

تختۃ الاحوذی میں ہے کہ ابن الجوزی نے مؤلفۃ القلوب کے ناموں کو جمع کرنے کے لئے ایک مستقل
رسالہ لکھا ہے جس میں ان کی تعداد پچاس تک پہنچی ہے۔

سوال:- قوی الاسلام کو کیوں دیا؟

جواب:- ان کو دینے سے مراد غیروں کی تالیف قلبی کی۔

اشکال:- ترمذی باب ماجاء فی کراهیۃ اخذ خیار المال فی الصدقة میں حدیث گذری ہے
”تؤخذ من اغنیاء ہم وترد علی فقرائهم“ اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ غیر مسلموں کو نہیں دی جاسکتی
ہے جبکہ مذکورہ آیات اور حدیث باب سے جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ تو تعارض ہے۔

حل نمبر ۱:- اگر ہم یہ کہیں کہ ان کو صرف خمس میں سے دیا جاتا تھا جو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے
لئے مقرر تھا اور اس کا صرف و خرچ کرنا ان کی صوابدید پر تھا پھر تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا جیسا کہ بہت سے علماء
کا یہی موقف ہے لیکن یہ جواب عموم نص کے خلاف ہے کیونکہ ”انما الصدقات للفقراء“ الآیۃ کا مطلب بظاہر
یہی لگتا ہے کہ مراد مطلق صدقات ہیں۔

نمبر ۲:- اس لئے کہا جائے گا کہ مؤلفۃ القلوب کو صدقات دینا اس عام قاعدے سے مستثنیٰ ہے جو
حدیث مذکور ”وترد علی فقراء ہم“ میں بیان ہوا ہے تو جس طرح مؤلفۃ القلوب کا غنی زکوٰۃ کی وصولی سے مانع

نہیں ہے اسی طرح کفر بھی مانع نہیں بالفاظ دیگر جو کفر علی شرف الزوال ہو وہ مانع نہیں ہے۔

نمبر ۳:- یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں جو مسلمان تھے ان کو تو خمس اور صدقات دونوں دیئے جاتے تھے مگر جو غیر مسلم تھے ان کو حضور علیہ السلام صرف خمس میں سے دیتے جیسا کہ باب کی حدیث میں ہے ان کو صدقات دینا ثابت نہیں۔

حل طلب مسئلہ:-

یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ آیا مؤلفۃ القلوب کا حصہ ابھی تک برقرار ہے یا ختم ہوا ہے اگر ختم ہوا ہے تو کیوں اور کیسے؟

اس بارے میں دو رائے پائی جاتی ہیں جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم اور حصہ اب منقطع ہو چکا جبکہ امام شافعیؒ اور فی قول امام احمدؒ اور ابن عباسؒ وغیرہ کے نزدیک اگر امام مناسب سمجھے تو ان کو حصہ دیدے گویا یہ حکم بدستور باقی اور محکم ہے۔

جمہور پر یہاں ایک وزنی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ حصہ کس بنیاد پر اور کس دلیل کی بناء پر ختم ہوا ہے؟ اس اشکال کے حل میں فقہاء و شراح وغیرہ علماء کافی سرگرداں ہیں اور اب تک کوئی ایسا حل پیش نہیں کیا جا چکا ہے جس سے تشفی اور شرح صدر ہو جائے مثلاً ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد و زمانے کے ساتھ خاص تھا۔

مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں بھی مؤلفۃ القلوب کو صدقات دیئے جاتے تھے۔

ففى الخازن "ان عدی بن حاتم جاء ابا بکر بثلاثمائة من الابل من صدقات

قومه فاعطاه ابو بکر منها ثلاثين بعيراً"۔ (ص: ۲۳۹)

اگرچہ اس میں عمل علی الصدقة کی بناء پر دینے کا احتمال ہے مگر چونکہ یہ مؤلفۃ القلوب میں بھی تھے لہذا اس احتمال نے مذکورہ جواب کو باطل یا کم از کم کمزور کر دیا۔
دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔

مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ ناسخ کیا ہے؟

تو بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ ناسخ اجماع امت ہے یہ جواب خاصا مشہور ہے مگر باوجود شہرت کے یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اجماع نص کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا ہے بعض نے کہا کہ ناسخ کوئی نص ہوگی جس پر اجماع منعقد ہوا اگرچہ وہ ہمارے علم میں نہیں مگر یہ جواب مذکورہ عدیٰ بن حاتم کی روایت کے منافی ہے کیونکہ اگر نص ہوتی تو ابو بکر صدیقؓ کو معلوم ہوتی۔

بعضوں نے کہا کہ یہ حکم معلول بعلة ضعف اسلام تھا لہذا جب علت باقی نہ رہی اور اسلام مضبوط ہو گیا تو حکم خود بخود ختم ہو گیا۔

مگر اس پر یہ اشکال ہوا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے حکم کا ختم ہونا لازم نہیں آتا ہے جیسے کہ طواف میں رمل اور اضطباع کی علت یعنی مشرکین پر رعب جمانا باقی نہیں ہے اس کے باوجود حکم باقی ہے۔ اس لئے ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے۔

”وقال قوم اذا احتاج الامام الى ذلك الآن فعله وهو الصحيح عندى و به قال الشافعى وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً“
فكل ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم لحكمة وحاجة وسبب فوجب أن السبب والحاجة اذا ارتفعت أن يرتفع الحكم واذا عادت ان يعود ذلك۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حالاً مؤلفۃ القلوب کو نہ دینے سے یا حضرت عمرؓ دیگر صحابہؓ کے نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صحابہ نے اس کے نسخ پر اجماع کر لیا اور اگر کسی نے اس کو منسوخ کہا ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں لینا چاہئے کہ یہ بالکل ختم و معدوم ہو گیا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ چونکہ اس کا سبب اور محل نہیں ہے اس لئے حکم نافذ نہیں ہوگا جب سبب دوبارہ رونما ہوگا تو حکم پھر معاد ہوگا اور متقدمین کا بایں معنی منسوخ کہنا بھی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منسوخ کی ایک قسم ہے جس کو منسا کہتے ہیں مثلاً مکی دور میں صبر کی تلقین جن جن آیات میں ہوئی متقدمین مفسرین عموماً ان کے متعلق لکھتے ہیں ”نسختها آية السيف“ اس لئے اسلاف کے یہاں منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک جا پہنچتی ہے مگر متاخرین کے نزدیک یہ تعداد بائیس سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ وہ آیات بطور ”منسا“ پھر

معمول بہا بن سکتی ہیں گویا جب (قدرت ملی الجہاد) ہوگی تو وہاں جہاد کی آیات پر عمل ہوگا جبکہ نہیں ہوگی وہاں صبر کی آیات پر لہذا دونوں حکم الگ الگ زمانوں میں یا ایک ایک خطوں میں بدستور محکم اور معمول بہم ہیں۔ چنانچہ جلال الدین السیوطی الاقشان میں رقمطراز ہیں۔

”النسخ اقسام الثالث: ما لم يه نسب له ... حسب كذا امر حسب الضعف والقلة بالتفسير و نسخ له نسخ ... حسب كذا امر حسب الضعف ليس نسخاً بل هو من قسمه لم يه نسب له ... حسب كذا امر حسب كذا الامر بالقول الى كذا بقول ... حسب كذا امر حسب كذا وجوب الصبر على الادنى وبه ... حسب كذا امر حسب كذا ذالك منسوخة بأية السيف وبس كذا كذا من من ... حسب كذا امر ورد بحسب امثاله في وقت ... منة نفسي كذا كذا من منسل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر وليس نسخ ... حسب كذا امر حتى لا يجوز امثاله۔ (ص ۲۸ ق ۲) حفظه فہہ بفعل في مواضع عديدة“

اس تحقیق سے ان شاء اللہ نسخ کی صورت بھی نہیں رہے گی اور جن ... کے منسوخ کباب ان پر ولی اشکال بھی باقی نہیں رہے گا۔ حضرت مدنی صاحب رحمہ اللہ نے بھی نام لے بغیر اس کی طرف مہتممین دینیہ کا میلان بتلایا ہے۔

تفریع:- الکوکب الدرر میں ہے۔

”ويعلم من هذا جواز ايتاء الرشوة اذا لم يجد بدا من ذلك ويعلم انه لا يتفصى عن الظلم الا به اذ كان ايتائه صلى الله عليه وسلم للكفار لئلا يتعرضوا لفقراء المسلمين بسوء فكانه آتاهم۔

حضرت عمرؓ کا عیینہ بن حصن کو یہ جواب دینا کہ اب اللہ نے اسلام کو غلبہ عطاء فرمایا ہے اب ہم کچھ نہیں

دیں گے اور (3) ”الحق من ربکم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر“ (الآیۃ) اسی مضمون کی طرف مشیر ہے۔ تدبر ۔

باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقته

رجال:-

(عبدالله بن عطاء) ثقة کما قال الترمذی و کذا ذکره ابن حبان فی الثقات۔

تشریح:-

”و جب اجرک“ بالصلة ”وردها عليك الميراث“ یہ نسبت مجازی ہے گویا اصل میں یوں تھا رد اللہ الجارية عليك بالميراث وصارت الجارية ملكاً لك بالارث وعادت اليك بالوجه الحلال۔

مطلب یہ ہے کہ یہ عودنی الصدقہ کے زمرے میں نہیں آتا ہے کیونکہ یہ کوئی سبب اختیاری تو نہیں، عمدہ عارضہ اور تحفہ میں ہے کہ اگر صدقہ میراث میں واپس مالک کے پاس آ جائے تو وہ اس کا مالک بھی بنتا ہے اور یہ اس کے لئے حلال بھی ہے۔ مرقات میں ہے ”وقيل يجب صرفها الى فقير لانها صارت حقاً لله تعالى“ ترمذی نے بھی اس قول کا حوالہ دیا ہے وقال بعضهم انما الصدقة شيء جعلها الله الخ مگر یہ قول قابل التفات اس لئے نہیں ہے کہ یہ نص کے مقابلے میں آ رہا ہے لہذا جمہور کا قول ہی صحیح ہے۔

اس حدیث سے یہ ضابطہ اخذ کیا گیا ہے کہ تغاّر و تبادل ملک سے تبادل عین و احکام ہوتا ہے (بشرطیکہ ملک صحیح ہو) مثلاً کسی نے فقیر کو صدقہ دیا اور فقیر نے وہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا تو غنی کے لئے اس کا استعمال جائز ہے۔

صحیحین (۱) میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔

كان في بريرة ثلث سنن الى ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ابرمة فيها لحم
قالوا بلى ولكن ذالك لحم تصدق به على بريرة وانت لاتاكل الصدقة قال هو
عليها صدقة ولنا هدية۔

مشکوٰۃ میں بحوالہ مؤطا (۲) اور ابوداؤد میں (۳) حضرت عطاء کی مرسل روایت ہے۔

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتحل الصدقة لغنى الا الخمسة لغاز في
سبيل الله او لعامل عليها او لغارم او لرجل اشتراها بماله او لرجل كان له جار
مسكين فتصدق على المسكين فاهدى المسكين للغنى۔ (ص ۱۶۱)

اگرچہ عند الجبہ اپنا صدقہ خریدنا مکروہ ہے کما سیاتی تفصیلہ تھانوی صاحب نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو
اس کا صدقہ میراث میں مل جائے تو اس کا لے لینا حلال ہے لیکن طبعیت گوارا نہیں کرتی اس لئے بہتر ہے کہ اس
کو کسی مصرف خیر میں صرف کر دے جیسے کہ ایک روٹی کسی فقیر کے دینے کے لئے نکالے اور پھر وہ فقیر چلا گیا تو دل
گوارا نہ کرے گا کہ اس کو اپنی اور روٹیوں میں ملا کر رکھا جائے پس اس کو خیرات کر دے اور یہ انسان کی طبعی بات
ہے یعنی کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔

”صومی عنها“ قال الطیبی جوز احمد ان يصوم الولی عن الميت ما كان عليه
من قضاء رمضان او نذر او كفارة بهذا ولم يجوز مالك والشافعی وابو حنیفة
(انتہی) بل يطعم عنه ولیه لكل يوم صاعاً من شعیر او نصف صاع من بر عند

باب ماجاء فی المتصدق يرث صدقته

- (۱) صحیح بخاری ص: ۲۰۲ ج: ۱ ”باب الصدقة علی موالی از و اج النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کتاب الزکوٰۃ صحیح مسلم ص: ۳۴۵ ج: ۱ ”باب
اباۃ الہدیۃ للنفس صلی اللہ علیہ وسلم ولبنی ہاشم الخ“ کتاب الزکوٰۃ
(۲) مؤطا امام مالک ص: ۳۰۳ ”اخذ الصدقة ومن يجوز له اخذها“ کتاب الزکوٰۃ
(۳) ابوداؤد ص: ۲۳۱ ج: ۱ ”باب من يجوز له اخذ الصدقة وغنی“ کتاب الزکوٰۃ

ابی حنفیہ و کذا کل صلوة و قیل لصلوات کل یوم۔ تحفه عن المرقات
باب کی حدیث کا جواب جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے یا پھر مطلب یہ ہے کہ اپنی طرف
سے نفل روزہ رکھو اور ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو یا مطلب یہ ہے کہ فدیہ دے دو یا یہ ان صحابیہ کی خصوصیت ہے یہ
مسئلہ نیابت فی العبادت کہلاتا ہے تفصیل ان شاء اللہ اگلے باب سے پیوستہ باب ماجاء فی الصدقة عن المیت
میں آئے گی۔

باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقة

رجال:-

(ہارون بن اسحاق) الکوفی صدوق من صغار العاشرة۔

تشریح:-

”انہ حمل علی فرس فی سبیل اللہ“ بذل المجہود (1) میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے جس شخص کو گھوڑا
دیا تھا اس کا نام معلوم نہ ہو سکا تاہم طبقات ابن سعد میں ہے کہ اس گھوڑے کا نام ”ورد“ تھا یہ دراصل تمیم الداری
نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور ہدیہ دیا تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو ہبہ کیا تھا کذا فی
المعارف۔ (2)

پھر ظاہر ہے کہ عمرؓ نے یہ گھوڑا بطور ہبہ دیا تھا جس کا وہ شخص مالک ہو گیا تھا اس لئے اس کے لئے بیچنا
جائز تھا بعض کہتے ہیں کہ صرف جہاد کے لئے (بطور وقف) دیا تھا مگر چونکہ یہ گھوڑا کمزوری کی وجہ سے قابل
انتفاع نہیں رہا تھا اس لئے وہ شخص بیچ رہا تھا مگر پہلی توجیہ زیادہ رائج ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقة

(1) بذل المجہود ص: ۲۷ ج: ۳ ”باب الرجل یتاع الصدقة“

(2) معارف السنن ص: ۲۹۳ ج: ۵

”لا تعد فی صدقتک“ ای صورتہ صحیحین (3) میں یہ اضافہ ہے۔

وان اعطا کہ بدرہم فان العائد فی صدقته کالکلب یعود فی قبئہ۔

اسی ظاہری مطلب کو دیکھ کر بعض علماء کہتے ہیں کہ متصدق کو اپنا صدقہ واپس خریدنا حرام ہے لیکن جمہور علماء مالکیہ وشافعیہ اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک جائز مع الکراہیۃ التزیہی ہے۔

جواز کی وجہ سابقہ باب کی روایت کے علاوہ ابوداؤد (4) وموطا (5) کی روایت بھی ہے جس میں ہے ”او لرجل اشتراھا بمالہ“ جبکہ مذکورہ باب کی حدیث سے ممانعت معلوم ہوتی ہے اور اصول یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں نصوص وادلہ بظاہر متعارض ہوں تو وہاں حکم میں تخفیف کی جاتی ہے جیسے کہ سورہہ میں گزرا ہے یہاں بھی کراہیت تزیہی کا قول کیا جائے گا۔ عارضۃ الاحوذی میں ہے۔

واماروایۃ من رای علی الکراہیۃ فهو ان تعلیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقولہ

کالکلب یعود فی قبئہ فبین انه قبیح ینزہ عنہ مثله لانه حرام۔

اس تطبیق سے باب کی حدیث اور اولرجل اشتراھا بمالہ میں تعارض بھی ختم ہو گیا کیونکہ جواز تزیہی کراہیت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔

پھر اس کراہیت کی وجہ یہ ہے کہ جب متصدق یہ سوچے گا کہ یہ چیز تو متصدق نے دی ہے تو مروثا وہ اپنی مقرر کردہ قیمت سے کم لیگا تو اسی مقدار ثمن میں گویا رجوع ہوا مثلاً شے ہزار کی تھی مگر اس نے سات سو میں خرید لی تو دراصل اس نے تین سو روپے کے بقدر صدقہ واپس لے لیا۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ صدقہ دینے کا اصل مقصد مال کی محبت کو قطع کرنا ہے اور اس سے تعلق کاٹنا ہے اور رجوع وشراء سے یہ مقصد فوت ہو جاتا ہے اس لئے سد باب کے طور پر کسی بھی ذریعہ سے واپس نہیں لینا چاہئے گو کہ لینا جائز ہے۔

تھانوی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ اللہ سے ایک وعدہ ہوتا ہے اور واپس لینے میں وعدہ خلافی سی

(3) صحیح بخاری ص: ۳۵۷ ج: ۱ ”باب لا تحل لاحد ان یرجع فی بہتہ وصدقۃ“ کتاب الہبۃ صحیح مسلم ص: ۳۶ ج: ۲ کتاب البہات

(4) ابوداؤد ص: ۲۳۱ ج: ۱ ”باب من یمزولہ اخذ الصدقۃ وہو غنی“ کتاب الزکوٰۃ

(5) مؤطا مالک ص: ۳۰۳ ”اخذ الصدقۃ من یمزولہ“ کتاب الزکوٰۃ

ہوگی اس لئے منع کیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی الصدقة عن المیت

رجال:-

اس حدیث کے تمام رجال ”ثقة“ اور صحیح کے رجال ہیں اور یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے کئی مواضع میں اس کی تخریج کی ہے۔ (1) پھر بھی امام ترمذیؒ نے اس کو فقط حسن کا درجہ دیا ہے اس کی وجہ معلوم نہیں تاہم امام ترمذیؒ کی نظر واللہ اعلم بمرادہ شاید اس کے اضطراب پر ہے کما یجی۔.....☆

تشریح:-

”ان رجلاً“ ہو سعد بن عبادہؓ ان کی والدہ کا نام عمرہ بنت مسعود الخزرجیہ ہے (افینفعھا ان تصدقت عنھا) اس میں ان بکسرۃ الہمزہ شرطیہ ہے ینفع کا فاعل ضمیر مستتر راجع الی التصدق ہے جو شرط سے مفہوم ہے اور اضرار قبل الذکر اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ افینفعھا جزائے شرط کے معنی میں ہے گویا یہ شرط سے رتبہ میں متاخر ہے یا پھر مرجع حکماً متقدم ہے جس پر سوق الکلام دال ہے کما فی قوله تعالیٰ ولا یوبہ لکل واحد منہما السدس (2) ای ابوی المیت قالہ ابو الطیب السندی۔ (تحفہ)

فان لی مخرفاً یہ لفظ بفتح المیم پڑھنا بھی جائز ہے اور بکسر المیم بھی تاہم کسرہ کی صورت میں راء کے بعد الف کا اضافہ کرنا پڑتا ہے جیسے کہ بخاری (3) کی روایت میں مخرفاً بروزن مفعال آیا ہے کھجور یا انگور دونوں کے باغ پر اطلاق ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی الصدقة عن المیت

(1) کذا فی صحیح البخاری ص: ۳۸۷ ج: ۱ ”باب الاشہاد فی الوقف والصدقة والوصیۃ“ کتاب الوصایا

(2) سورۃ النساء آیت: ۱۱

(3) صحیح بخاری ص: ۳۸۷ ج: ۱ ”باب الاشہاد فی الوقف الخ“

فاشهدك بصيغة المتكلم من الاشهاد "به" ای بالمخرف "عنها" ای عن امی۔

یہاں سے نیابت فی العبادت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جو اہل السنۃ والجماعت بمقابلہ معتزلہ اور اہل حق کے آپس میں بھی معرکہ آراء رہا ہے اس کی کچھ وضاحت پیش خدمت ہے پس معتزلہ تو مطلق ایصال ثواب کے منکر ہیں جبکہ اہل حق اس کے قائل ہیں۔

پھر عند الحنفیہ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جو عبادات بدنیہ ہیں مثلاً نماز و روزہ ان میں کسی صورت میں نیابت صحیح نہیں چاہے حالت اختیار میں ہو یا حالت عجز میں حالت حیات میں ہو یا بعد الممات اور جو عبادات مالیہ ہیں جیسے زکوٰۃ تو ان میں نیابت حالت اختیار میں بھی صحیح ہے اور حالت عجز میں بھی کیونکہ جو مقصد ہے وہ کوئی بھی مال کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے جبکہ عبادت بدنیہ سے مقصد اتعاب النفس ہے اور ظاہر ہے کہ ایک آدمی کا ایسا کرنے سے دوسرا شخص یہ مقصد حاصل نہیں کر سکتا اور جو عبادات دونوں سے مرکب ہیں جیسے حج تو قدرت کی صورت میں نیابت صحیح نہیں عند الجوز صحیح ہے۔ اس آخری قسم کی تفصیل انشاء اللہ ابواب الحج میں آئے گی۔

یہ ضابطہ فرائض و واجبات کے لئے ہے جہاں تک نفلی عبادت کر کے ثواب پہنچانے کا تعلق ہے تو وہ مذکورہ تینوں قسموں میں مفید ہے کہ ایک شخص مثلاً نماز پڑھ کر ثواب مردے کو پہنچانا چاہے یا تلاوت و روزہ وغیرہ کا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں۔

باقی ائمہ کے اقوال اس ضابطے سے قدرے مختلف ہیں گو کہ فی الجملہ وہ بھی اہداء یعنی ثواب پہنچانے کے قائل ہیں حتیٰ کہ امام احمدؒ تو روزے میں بھی نیابت کے قائل ہیں۔

تحفہ میں بحوالہ شرح فقہ الاکبر لملا علی قاری اختلاف الائمہ اجمالاً کچھ اس طرح مذکور ہے۔

ذهب ابو حنیفۃ و احمد و جمهور السلف رحمهم اللہ الی وصولها و المشهور من مذهب الشافعی و مالک عدم وصولها انتہی و قال فی المرقاۃ قال السیوطی فی شرح الصدور اختلاف فی وصول ثواب القرآن للمیت فجمهور السلف و الائمة الثلاثة علی الوصول و خالف فی ذالک امامنا الشافعی مستدلاً

بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى۔ (4)

معارف (5) میں ہے۔

وذكر ابن الهمام: ان مالكا والشافعي لا يقولان بوصول العبادات البدنيه

المحضة بل غيرها كالصدقة والحج۔ آھ

ان عبارات سے اندازہ یہی لگتا ہے کہ امام شافعی کے یہاں عبادت بدنی محضہ کا ایصال ثواب مطلقاً صحیح نہیں سوائے دعا کے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت کا نفع الدعاء والصدقہ پر اجماع ہے جیسے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

وبه يقول اهل العلم: يقولون ليس شئ يصل الى الميت الا الصدقة والدعاء۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا اختلاف عبادت بدنی مثلاً روزہ اور قراءۃ القرآن میں ہے گویا یہاں دو مسئلے قابل بیان ہیں صیام اور تلاوۃ قرآن۔

معارف میں ہے۔

واجمعوا على انه لا يصلی احد عن احد حيا وميتا وكذلك اجمعوا على انه

لا يصام عن حي وانما الخلاف في الصوم عن الميت۔

اس سے سابق صفحے پر ہے۔

ومذاهب الائمة في مسألة جواز النيابة في الصيام ثلاثة فقال ابو حنيفة ومالك

لا تجوز وهو قول الشافعي الجديد وفرق احمد في صيام رمضان وصوم النذر

فجازت في الثاني دون الاول عنده۔

طاؤس حسن بصری، زہری، قتادہ، ابو ثور، لیث، ابو عبیدہ اور امام اسحاق کا مذہب امام احمد کی طرح ہے۔ یعنی

امام احمد کے نزدیک میت کی طرف سے فقط نذر روزہ رکھنا صحیح ہے نہ کہ رمضان کا جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں بھی نیابت صحیح نہیں۔

(4) سورة النجم آیت: ۳۹،

(5) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۸۸ ”باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“

امام احمد کا استدلال باب کی حدیث سے ہے بخاری (6) میں صوم النذر کی تصریح ہے۔

جمہور کے دلائل:-

دلیل نمبر ۱:- نسائی (7) میں صحیح سند کے ساتھ ابن عباس کا اثر ہے۔

لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد ولكن یطعم عنه مکان کل یوم
مد من حنطة۔

دلیل نمبر ۲:- مؤطا مالک (8) میں یہی روایت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے جو بلاغات مالک میں شمار کی جاتی ہے۔

لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔

دلیل نمبر ۳:- طحاوی (9) میں ہے عمرہ بنت عبد الرحمن کہتی ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا۔

ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا؟ فقالت لا ولكن

تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک۔

امام طحاوی (10) فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ و حضرت عائشہؓ کا فتویٰ اپنی ہی روایت کے خلاف اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس ضرور کوئی ناخ ہوگا۔

دلیل نمبر ۴:- حافظ زیلیعی نے نصب الراية (11) میں امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

لم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعینؓ بالمدينة ان احداً منهم امر ان

(6) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۱، ۲۶۲ ”باب من مات وعلیہ صوم“

(7) أخرجه النسائی فی الکبریٰ (۱۸۵/۲) کتاب الصیام ”باب صوم الحی عن لمیت“ بحوالہ تلخیص الحییر ج: ۲ ص: ۴۵۴ رقم حدیث: ۹۲۳

(8) مؤطا امام مالک ج: ۱ ص: ۳۴۵ ”النذر فی الصیام والصیام عن لمیت“

(9) رواه الطحاوی فی مشکل الآثار ۳/۱۴۰، ۱۴۱ بحوالہ تلخیص الحییر ج: ۲ ص: ۴۵۴ رقم ۹۲۳

(10) ایضاً حوالہ بالا

(11) نصب الراية ج: ۲ ص: ۳۸۸ ”باب ما یوجب القضاء والكفارة“

بصوم عن احد الخ۔

البتہ امام زہری سے اس بارے میں دو متضاد قول مروی ہیں۔

حدیث باب کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ یہ اطعام پر محمول ہے گویا یہاں تقدیر ہے اور مراد یہ ہے ”اطعمی عنہا“ مگر یہ تاویل خلاف تبادر کی وجہ سے شاہ صاحب کو پسند نہیں ہے اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ مراد تو یہاں روزہ ہی ہے مگر بطور ثواب پہنچانے کے نہ کہ ذمہ فارغ کرنے کے تو مطلب یہ ہوگا تصوم عنہا ونجعل ثواب صیامہا لہ اور اس میں لفظ عن سے نیابت کا شبہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ عن کبھی کبھی بمعنی اثابت کے بھی آتا ہے جیسے بخاری (12) میں ہے وکان ابن عمر يعطی عن الصغير والكبير۔

علاوہ ازیں باب کی روایت میں کافی اضطراب بھی پایا جاتا ہے مثلاً ایک اضطراب سائل کے بارے میں ہے کہ هل هو رجل او امرأة؟ دوسرا اضطراب مسئول عنہ کے متعلق ہے کہ هل الميت امه او امها او اختها او بنتها؟ تیسرا اضطراب یہ ہے کہ یہ نذر روزے کی بابت سوال تھا یا رمضان؟ چوتھا یہ کہ یہ روزے کتنے تھے آیا پندرہ تھے یا مہینے بھر کے یا دو ماہ کے نیز مع ہذا اس میں خصوصیت کا بھی احتمال ہے جبکہ جمہور کی متادل احادیث اگرچہ موقوف ہیں مگر غیر مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے وہ مرفوع کے حکم میں ہیں۔

دوسرا مسئلہ قراءت القرآن عن الميت کا ہے۔

اس میں امام شافعی ایک طرف ہیں باقی ائمہ ثلاثہ اور جمہور دوسری جانب ہیں کما مر۔

امام شافعی کا استدلال ان نصوص سے ہے جن سے بظاہر نفی ایصال ثواب للغير معلوم ہوتی ہے مثلاً وان

ليس للانسان الاماسعى۔ الآية (13)

اس قسم کی آیات معتزلہ مطلق نفی پر حمل کرتے ہیں جبکہ شافعیہ عبادات بدنیہ پر حمل کر کے اس ضمن

میں قرأت قرآن برائے ایصال ثواب کی بھی نفی کرتے ہیں۔

جمہور کی طرف سے اس آیت کے متعدد جوابات ہیں۔

(12) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۰۵ ”باب الصدقة قبل العيد“

(13) سورة النجم آیت: ۳۹

۱:- یہ اس آیت سے منسوخ ہو چکی ہے ”والذین امنوا واتبعتهم ذریعتهم بایمان الحقنا بهم ذریعتهم“ (14) کہ اللہ تعالیٰ ماں باپ کی وجہ سے ان کی اولاد جنت میں داخل کر دے گا۔

۲:- یہ آیت حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کی قوم کے ساتھ مختص ہے جبکہ اس امت کو اپنی سعی بھی مفید ہے اور اس کے لئے کی گئی سعی بھی مفید ہوگی۔

۳:- اس آیت میں انسان سے مراد کافر ہے فاما المؤمن فله ماسعی وسعی له یعنی بے ایمان کے لئے کسی کی طرف سے کسی کا ایمان بالعمل کافی و مفید نہیں۔

۴:- لیس للانسان الاماسعی من طریق العدل فاما من باب الفضل فجائز ان یزید الله ماشاء۔

۵:- ان اللام فی الانسان بمعنی علی ای لیس علی الانسان الاماسعی۔

۶:- یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہے صدقہ من الولد عتق من الولد حج من الولد صلاة من الولد صیام من الولد دعاء من الولد اور قراءۃ یس من الولد کی روایت کی وجہ سے (15) گو کہ صلوٰۃ من الولد کی روایات کو امام مسلم نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں ضعیف کر دیا ہے۔ (16) جہور کا استدلال مذکورہ عبادات کی صحت پر قیاس سے ہے۔

فانه لافرق فی نقل الثواب بین ان یکون عن حج أو صدقة أو وقف أو دعاء او قراءۃ۔

تحفۃ الاحوذی (17) میں ہے کہ ابو محمد سمرقندی نے سورۃ اخلاص کے بارے میں حضرت علیؑ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے۔

من مر علی المقابر وقرأ قل هو الله احد احدی عشرة ثم وهب اجرہ للاموات

(14) سورۃ الطور آیت: ۲۱

(15) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۱۲ مقدمہ مسلم

(16) حوالہ بالاراجع للتفصیل صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۲ ”باب قضاء الصوم عن الميت“

(17) تحفۃ الاحوذی ج: ۳ ص: ۳۴۰

أعطى من الأجر بعدد الاموات وبما اخرج ابو القاسم سعد بن علي الزنجاني
 في فوائده عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل
 المقابر ثم قرأ فاتحة الكتاب وقل هو الله احد والهاكم التكاثر ثم قال اني
 جعلت ثواب ما قرأت من كلامك لاهل المقابر من المؤمنين والمؤمنات كانوا
 شفعاء له الى الله تعالى وبما اخرج صاحب الخلال بسنده عن انس ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قال من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم
 وكان له بعدد من فيها حسنات وهذه الاحاديث وان كانت ضعيفة فجموعها
 يدل على ان لذلك اصلاً وان المسلمين مازالوا في كل مصر وعصر يجمعون
 ويقرأون لموتاهم من غير تكبير فكان ذلك اجماعاً.... انتهى ما في المرقاة
 (18) بتقديم وناحبر.

اس پر مبارک پوری صاحب نے ہیں۔

قلت قوله فجمعوها يدل على ان ذلك صلاً لا وليس كل مجموع من عدة احاديث
 ضعاف يدل على ان لها اصلاً فاما قوله وان المسلمين مازالوا في كل مصر
 وعصر يجمعون ويقرأون لموتاهم ففقه نظر ظاهر فانه لم يثبت عن السلف
 الصالحين اجتماعهم وقراءتهم لموتاهم ومن يدعى ثبوته فعليه البيان بالاسناد
 الصحيح (انتهى)

آپ نے دیکھا کہ مذکور بالا احادیث باوجود ضعف کے ان میں قرآن خوانی کے لئے اجتماع پر دلالت
 نہیں کیونکہ پہلی حدیث میں من مر علی المقابر الخ کے الفاظ ہیں دوسری اور تیسری میں ”من دخل المقابر“ الخ کے
 کلمات ہیں ان میں جمع کا صیغہ تک نہیں چہ جائے کہ بہت اجتماعی قرآن خوانی کا ثبوت اور جہاں تک اس جملے کا

تعلق ہے کہ ”وان المسلمین ما زالوا فی کل مصر وعصر“ الخ تو انصاف یہ ہے کہ اس کا جواب یہی مناسب ہے جیسا کہ مبارکپوری صاحب نے دیا ہے ”فانه لم یثبت عن السلف الصالحین اجتماعهم“ الخ۔

یعنی یہ موجبہ کلیہ صحیح نہیں کہ ہر مصر و ہر عصر میں مسلمانوں کا اجماع رائج رہا ہے کیونکہ صحابہ کے عصر اور مصر میں ثابت نہیں جو اثبات کا مدعی ہے وہ دلیل واثق پیش کر دے تابعین کے زمانے میں ثابت نہیں ”ومن ادعی فعلیہ البرہان“ پھر یہ کون سے امصار و اعصار اور مسلمین مراد ہیں؟ اور اہم بات یہ ہے کہ مثبت کے کلام سے مروجہ قرآن خوانی کا اشارہ بھی نہیں ملتا ہے کہ میت کے گھر والے تو اپنے کاروبار میں لگے ہوئے ہوں یا پھر کھانے کے انتظام میں اور کچھ مخصوص لوگ مسجدوں میں اس کام کے لئے بطور پیشہ کے متعین ہوں انہیں وقت دے کر پوری حقارت کے ساتھ لا کر ان سے چند پارے پڑھوادیں جب گھر والے نہ ہوں تو وہ جلدی جلدی اور اراق پلٹیں اور پہلے سے طے شدہ کھانا کھا کر طے شدہ رقم وصول کر کے تب جائیں اور اگر اس کی شرط متعین نہ بھی کی گئی ہو تو ہدایہ کے مشہور اصول کے مطابق المعروف کا مشروط وہ خود بخود متعین ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں اگر ہم ضعیف حدیث سے عمل جائز کرنے کے لئے یہ دلیل پیش کریں کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے تو اول تو یہاں مروجہ قرآن خوانی کسی ضعیف سے بھی ثابت نہیں دوسری بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ فضائل کا اب نہیں رہا یہ تو اجارہ ہے لہذا اس کے لئے قوی دلیل کی ضرورت ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ دفع المضرت جلب منفعت پر مقدم ہوتا ہے پس اگر مروجہ قرآن خوانی کو جائز مانا بھی جائے تب بھی اس سے کوئی وجوب یا استحباب ثابت نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ اباحت ثابت ہوگی جس کا نفع احتمالی ہے اور مغلطہ دلائل متناہی ہیں۔

کیا ضعیف احادیث پر عمل کرنے کا حنفیہ نے ٹھیکہ لیا ہوا ہے؟ کہ جہاں ایک کام میں شرمناک حد تک نقصانات ہوں ہم اس پر محض اس لئے ڈٹے رہیں کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے بھلا یہ بھی کوئی دلیل ہے؟ کیا ملت بیضاء اس قسم کے توہمات پڑتی ہے؟

مروجہ قرآن خوانی کے جو اجتماعی اور ملی نقصانات ہیں ان کے بیان کرنے یا تبصرہ کرنے کی ضرورت اس لئے محسوس نہیں کرتا کہ وہ اجلی من الشمس ہیں مگر قرآن خوانیوں میں مرغن کھانوں، دبا کے کھانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے افادہ عامہ کے لئے یہاں ابن خلدون کی ایک تحقیق پیش خدمت ہے۔ چنانچہ وہ کم اور لطیف غذاؤں کے کھانے والے جانوروں کو بمقابلہ زیادہ اور کثیف اشیاء کھانے والے جانوروں کے ترجیح دیکر ان کی خوبیاں تحریر کرنے کے بعد ایک مفید بحث میں رقمطراز ہیں۔

”اس حقیقت کا انسانوں میں بھی اندازہ لگا لیجئے دیکھ لیجئے جو شاداب و زرخیز علاقوں کے رہنے والے ہیں (یعنی جہاں کثرت سے ہر چیز پیدا ہوتی ہے اور دودھ لگی اور تمام ضرورت کی چیزیں آسانی سے مل جاتی ہیں اور کثرت سے پھل اور میوے پائے جاتے ہیں) وہ عموماً کند ذہن ہوتے ہیں اور ان کے جسم سڈول نہیں ہوتے ہیں چنانچہ ان برابرہ کو جو عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اور جن کو اناج اور ہر ضرورت کی چیزیں میسر ہیں ان برابرہ کے مقابلہ میں لا کر دیکھ لیجئے جو تنگ حالی میں زندگی بسر کرتے ہیں اور جو اور جوار پر گزارہ کرتے ہیں یعنی مصادمہ غمارہ اور سوس کے باشندوں کے مقابلہ پر آپ مؤخر الذکر کو عقلوں میں اور جسموں میں بہترین پائیں گے اسی طرح مغربی علاقے کے باشندوں کا مقابلہ جو عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اہل اندلس سے کر کے دیکھ لیجئے جہاں لگی دودھ کا نام و نشان بھی نہیں اور ان کی عام طور پر غذا جوار ہے مگر ان کی عقلیں تیز اور جسم ہلکے اور ان میں تعلیمی صلاحیت سب سے زیادہ پائی جاتی ہے جو دوسروں کو نصیب نہیں۔“ (مقدمہ ابن خلدون ص: ۲۸۳ حصہ اول)

اس سے پہلے والے صفحے پر لکھتے ہیں۔

”کثرت اغذیہ اور متعفن اور فاسد اخلاط کی زیادتی اور رطوبتوں کی فراوانی جسم میں ردی فضلات پیدا کر دیتے ہیں اور جب وہ غیر موزون نسبت سے جسم کے اندر پھیل جاتی ہے تو رنگ بھی خراب کر دیتی ہے اور گوشت کی زیادتی کی وجہ سے جسم بھی برا اور بے ڈول ہو جاتا ہے اور رطوبتیں اذہان و افکار پر چھا جاتی ہیں کیونکہ ان کے ردی بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جن سے کند ذہنی اور بلادیت (بے وقوفی) پیدا ہوتی ہے اعتدال باقی نہیں رہتا۔“ انتہی

اور یہی وجہ ہے کہ اشراقین فلاسفہ جنگلوں میں پتوں کے کھانے پر اکتفاء کرتے تھے تاکہ جسم ہلکے اور ذہن لطیف ہو جائیں جس پر وہ الہامات اور انکشافات کے حصول کی توقع رکھتے تھے گویا جسم جتنا کثیف ہوگا

کثافت کے اعتبار سے اتنا ہی وہ روحانیت سے محروم ہوگا اس پر شاہد عدل یہ حدیث ہے۔

عن عمران بن حصین قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر امتی القرن الذی بعثت فیہم ثم الذین یلونہم ولا اعلم اذکر الثالث ام لا ثم ینشؤ اقوام یشہدون ولا یتستشهدون ویخونون ولا یؤتمنون ویفشو فیہم السمن
ہذا حدیث حسن صحیح۔

(ترمذی ابواب الفتن باب ما جاء فی القرن الثالث ص: ۴۶ ج: ۲)

اس حدیث میں آخری جملہ کہ ان میں موٹا پاٹا ہر ہونے لگے گا صاف بتلا رہا ہے کہ موٹا پاٹا پسندیدہ

ہے۔

بعض روایات میں ہے۔

”ان اللہ لا یحب السمین وفی روایۃ یمغض السمین یعنی اذا کان عن غفلة او

نشأ عن تنعم وکثرة اکل لحم کما یدل علیہ روایۃ یمغض اللحامین۔“

(حاشیہ مشکوٰۃ ص: ۱۰۶ باب صلوٰۃ اللیل)

اور یہی وجہ ہوگی کہ عرب ”عریض القفاء“ بے قوفی سے بطور کنایہ استعمال کرتے ہیں۔

حضرت مولانا گنگوہی صاحب فرماتے ہیں۔

”پس جو کچھ ملاؤں کو دیا جاتا ہے وہ اجرت ان کے پڑھنے کی ہے اور جو پڑھائی کہ اجرت پر ہوتی ہے اس

کا ثواب نہ پڑھنے والوں کو ہوتا ہے اور نہ مردوں کو لہذا یہ فعل ان کا باطل اور لینا دینا دونوں حرام اور

موجب ثواب کا نہیں بلکہ گناہ ہے مردہ کو اس کا ثواب نہیں ہوتا ہے اور دینے والے اور لینے والے

دونوں گنہگار ہوتے ہیں لہذا اس کام کا ترک بھی واجب ہے اگرچہ لوجہ اللہ ثواب پہنچانا منظور ہے تو ہر شخص

اپنے مکان پر پڑھ کر ثواب پہنچادے اور تیسرے دن کا کیوں انتظار کیا جائے نفس ایصال ثواب کوئی منع

نہیں کرتا اگر بلا تعین ہو مگر ان قیود و خصوصیات کے ساتھ بدعت بھی ہے اور ثواب بھی نہیں پہنچتا۔“

(فتاویٰ رشیدیہ ص: ۸۴ ج: ۲ بحوالہ راہ سنت ص: ۲۵۵)

اور اہم بات یہ ہے کہ مثبت نے جو مذکورہ احادیث پیش کی ہیں اولاً تو وہ خود انہیں ضعیف مانتا ہے

دوسرے اس میں ختم کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ ان میں تو چند سورتوں کا نام لیا گیا ہے اس سے بڑھ کر یہ بات قابل غور ہے کہ اگر مہینے کے پاس قرأت کے ایصال ثواب میں کوئی نص ہوتی تو وہ دوسری عبادات کے ایصال ثواب پر قیاس نہ کرتے کما سر بلکہ نص پیش فرماتے اور یہاں تو بات ایصال ثواب کی نہیں ہو رہی بلکہ اس اجتماع اور اجرت کی ہے۔ مختصر زاد المعاد ص: ۵۲ پر ہے۔

”وكان من هديه تعزية اهل الميت ولم يكن من هديه ان يجتمع ويقرأ له القرآن لا عند القبر ولا غيره۔“
(مکتبہ دار السلام ریاض)

باب ماجاء فی نفقة المرأة من بیت زوجها

رجال:-

(اسماعیل بن عیاش) المحضی اپنے اہل بلد (شامیوں) سے ان کی روایت کرنے میں صدوق ہیں کما مر جبکہ غیر اہل بلدہ سے روایات میں مخلط ہیں۔

چونکہ باب کی روایت شریحیل سے ہے جو کہ شامی ہیں اس لئے امام ترمذی نے اس روایت کی تحسین فرمائی ہے۔

تشریح:-

لا تنفق نفی ہے وقیل نہی ”الاباذن زوجها“ ای ”صريحاً او دلالة“ اجازت کی ان دونوں صورتوں میں عورت کو تصدق کرنا جائز ہے خواہ اس نفقہ میں سے ہو جو عورت کے لئے مختص کیا گیا ہو کیونکہ وہ اس کی ملک ہے یا شوہر کی ملک میں موجود چیز میں سے دے۔

”ولا الطعام“ یہاں حرف استفہام مقدر ہے یعنی ”اولا تنفق الطعام؟“ طعام سے مراد غیر مطبوخہ غلہ ہے کیونکہ پکا ہوا کھانا خصوصاً جب اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو دینا جائز ہے الا یہ کہ شوہر منع کر دے یا پھر مطلق ما یطعم مراد ہے۔

”ذالك افضل اموالنا“ یعنی فاذا لم تجزاً لصدقة بما هو اقل قدرأ من الطعام بغير

اذن الزوج فكيف تجوز بالطعام الذي هو افضل۔

یہ مطلب سابقہ جملے میں دوسری مراد کے ساتھ زیادہ مناسب ہے کہ مراد طعام سے مطبوع و غیر مطبوع

دونوں لیا جائے۔

بذل المحمود (۱) میں ہے۔

قال العینی فان قلت احادیث هذا الباب جاءت مختلفة فمنها ما يدل على منع المرأة عن ان تنفق من بيت زوجها الا باذنه وهو حديث ابی امامة رواه الترمذی وقال حديث حسن ومنها ما يدل على الاباحة بحصول الاجر لها في ذلك وهو حديث المذكور (عند البخاری و مسلم و اخرجه الترمذی ايضاً في هذا الباب) ومنها ما قيد فيه الترغيب في الانفاق بكونه بطيب نفس منه وبكونها غير مفسدة وهو حديث عائشة ايضاً (كما عند الترمذی في هذا الباب ثالثاً) ومنها ما هو مقيد بكونها غير مفسدة وان كان من غير امره وهو حديث ابی هريرة رواه مسلم من حديث همام بن منبه وفيه وعد نصف الاجر (وهو ايضاً عند ابی داود) ومنها ما قيد الحكم فيه بكونه رطباً وهو حديث سعد بن ابی وقاص رواه ابو داود من رواية زيد بن جبير عن سعد قلت كيفية الجمع بينها ان ذلك يختلف باختلاف عادات البلاد وباختلاف حال الزوج من مسامحته ورضاه بذلك او كراهته لذلك وباختلاف الحال في الشئ المنفق بين ان يكون يسيراً يتسامح به وبين ان يكون له خطر في نفس الزوج يخل بمثله وبين ان يكون ذلك رطباً يخشى فسادہ ان تاخر وبين ان يكون يدخر ولا يخشى عليه الفساد انتهى ملخصاً۔ (ص: ۶۲ ج: ۳)

باب ما جاء في نفقة المرأة من بيت زوجها

(۱) بذل المحمود ج: ۳ ص: ۶۱-۶۲ ”باب المرأة تصدق من بيت زوجها“

یہ جمع ان روایات میں ایک بہترین تطبیق ہے کہ نبی کی روایت عدم اذن پر محمول ہیں اور ترغیب و امر کی روایات اجازت کی صورت پر محمول ہیں لہذا بلا اجازت دینا گناہ ہوگا۔

اس باب میں دوسری اور تیسری دونوں حدیثیں حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں جو بظاہر پہلی حدیث سے عام ہیں امام ترمذی ان کو ایک باب میں لا کر یہی بتلانا چاہتے ہیں کہ ان روایات میں تعارض نہ سمجھا جائے ان میں نہ کوئی ناخن ہے اور نہ منسوخ ورنہ تو اس کے لئے پھر دو باب الگ الگ عنوان سے باندھتے جیسا کہ ان کا طریق کار ہے ابن العربی نے بھی ان روایات کو عادة الناس کے مختلف احوال پر محمول کیا ہے جیسے کہ عینی نے کیا ہے۔

بعض نے یہ فرق کیا ہے کہ نفقہ اگر صاحب المال کے عیال پر ہو تو اس کیلئے اجازت کی ضرورت نہیں معروف طریقے سے عورت اور خازن کو بھی خرچ کرنے پر ثواب ملے گا اور اگر فقراء پر ہو تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہے گویا نفی کی روایات فقراء پر تصدق پر محمول ہیں اور اثبات کی عیال پر۔ واللہ اعلم

”اذا تصدقت المرأة من بیت زوجها“ بخاری (2) کی روایت میں من طعام بیتها ہے ای بطیب نفس غیر مفسدة كما فی الروایة الآتية۔

”وللخازن“ ای الذی كانت النفقة بیده ابوداؤد نے اجرا الخازن کے لئے مستقل باب باندھا ہے۔ صاحب بذل (3) فرماتے ہیں۔

وهو الذی یکون بیده حفظ الطعام وغیره من الاموال من خدام وقهرمان وغیر ذالک۔

جیسے آج کل ماسیاں، خانساں وغیرہ ہوتے ہیں۔

”له بما کسب“ یعنی زوج کے لئے بسبب کسب و کمائی کے ثواب ہے ”ولها بما انفقت“ اور عورت کے لئے بسبب انفاق کے چونکہ حجاز کے لوگوں کا عرف و رواج اور مزاج یہ تھا کہ عورت اور خادم کو مہمان و مساکین کو اور اڑوس پڑوس میں دینے کی اجازت تھی بشرط عدم فساد اس لئے یہ حدیث ان کے عرف کے مطابق

(2) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۹۳ ”باب اجرا المرأة اذا تصدقت واطعت“

(3) بذل المجہود ج: ۳ ص: ۶۱ ”باب اجرا الخازن“

ہے جہاں عورت اور خادم میں اذن میں فرق ہوگا وہاں اس عرف کا اعتبار ہوگا۔

اشکال:- لفظ ”وللزوج مثل ذالك وللخازن مثل ذالك“ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں ثواب میں برابر ہیں حالانکہ مال تو سارا زوج کا ہے تو اس کا ثواب سب سے زیادہ ہونا چاہیے پھر عورت کا۔
حل:- تھانوی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ کیت و مقدار میں ہے نہ کہ کیفیت میں لہذا ہر ایک کے ثواب کی کیفیت جداگانہ ہے۔

۲:- یا پھر یہ تشبیہ نفس ثواب میں ہے کہ کوئی کسی کے ثواب میں مزاحم نہیں بنے گا لہذا ثواب کے مستحق تو سب ہوئے اگرچہ صاحب مال کا ثواب زیادہ ہوگا۔

اعتراض:- ابوداؤد (4) وغیرہ کی حدیث میں ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں ”اذا انفقت المرأة من کسب زوجها من غیر امرہ فلها نصف اجرہ“ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ منفی کونسا امرہ؟ صریح یا عام من الصراحة والدلالة تو اگر صریح امر مراد ہو تو پھر تنصیف کا کیا مطلب؟ کیونکہ عرفی ودلالة امر سے بھی پورا ثواب ملتا ہے کمافی روایۃ الترمذی اور اگر مطلق امر کی نفی مراد ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عورت بغیر اجازت کے دے حالانکہ بغیر اجازت کے دینا تو گناہ ہے تو اس پر آدھا ثواب کیسے ملتا ہے؟

جواب:- شاہ صاحبؒ نے جواب باعتبار شق اول کے دیا ہے کہ بغیر امر صریح کے جو دے اور نصف سے مراد آدھا نہیں بلکہ حصہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس کو بھی پورا حصہ ملے گا۔

ابن العربیؒ نے عارضہ میں ایک دوسری حدیث کے ضمن میں بھی یہی جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

وقد روی مسلم (5) ان عمیراً مولیٰ آبی اللحم قال: امرنی مولای ان اقدر له لحماً فحاء نی مسکین فاطعمته منه فعلم بذالك مولای فضر بنی فأتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت ذالك له فقال له لم ضربته؟ فقال: يعطی طعامی بغیر ان امرہ فقال: الا اجر بینکما وقلت یا رسول اللہ اتصدق من مال

(4) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۳۷ ”باب المرأة تصدق من بیت زوجها“

(5) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۳۰ ”باب اجر الخازن الامین والمرأة الخ“

مولای بشی؟ قال: نعم والأجر بینكما نصفان۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

والمعنی بالمناصفة ههنا انهما سواء فی المثوبة کل واحد منهما له اجر کامل

وهما اثنان فکانه نصفان۔

مطلب یہ ہے کہ جب ایک چیز دو کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہر ایک کے حصے پر نصف کا اطلاق

ہوتا ہے اگرچہ وہ حصہ فی نفسہ پورا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث حسن معاشرہ کی تعلیم کے طور پر ہو جس کا محمل یہ ہے کہ جب شوہر گھر میں موجود ہو اور دلالتہ انفاق کی اجازت ہو بھی مگر پھر بھی عورت کو صریح اجازت لینی چاہیے تاکہ شوہر کے ذہن میں یہ نہ آئے کہ میری موجودگی میں میری چیز بغیر پوچھے کیوں دیتی ہے لہذا اس سے پوچھ کر دیدینا چاہیے ہاں جب وہ گھر میں نہ ہو تو دلالتہ الاذن کافی ہوگی۔ واللہ اعلم

”بطیب نفس“ یعنی بطیب نفس امراة اوزوجها ای غیر منقبضة بها نفسها ولا کارهة اياها

’خوشی اور تہہ دل سے۔

غیر مفسدة غیر بنا برحالیٰ منصوب ہے ای غیر مسرفة فی التصدق بان تعطی اکثر مما امر به

زوجها او غیر من یرضی الانفاق علیہ الی غیر ذلک من مفسد النساء وہی غیر قليلة۔“ کذا فی

الکوکب۔

وهو اصح من حدیث عمرو ابن مرة عن ابی وائل الخ۔

اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ابو وائل سے یہ حدیث دو حضرات نقل کرتے ہیں۔ ۱۔ عمرو بن مرہ جو باب

میں دوسرے نمبر پر ہے۔ ۲۔ منصور جو باب کے اخیر میں ہے۔

منصور کے طریق میں ابو وائل اور حضرت عائشہؓ کے درمیان مسروق کا واسطہ ذکر ہے جبکہ عمرو بن مرہ

نے یہ واسطہ ذکر نہیں کیا ہے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ منصور کی حدیث زیادہ صحیح ہے کیونکہ بخاری کی روایت

میں امام اعمش نے بھی مسروق کا واسطہ ذکر کیا ہے لہذا منصور کو متابع ملا۔

باب ماجاء فی صدقة الفطر

تشریح:-

صاحب نہر فرماتے ہیں کہ الفطرۃ بالتاء بمعنی صدقۃ الفطرت سے ثابت نہیں ہے بل اللغۃ صدقۃ الفطر بدون التاء مگر صاحب معارف نے بعض اہل لغت کا حوالہ دیکر اسے صحیح ثابت کیا ہے اس کو زکوٰۃ الصوم، زکوٰۃ رمضان اور صدقۃ الصوم و صدقۃ الرؤس اور زکاۃ الابدان بھی کہتے ہیں۔

یہ اضافت کوئی ہے تو ظاہر تو یہی ہے کہ یہ اضافت الی السبب ہے فان الاضافة من علامات السبب کما فی الاصول اس احتمال کے مطابق پھر اس فطر سے مراد کونسا وقت ہے تو امام شافعی آخری رمضان ختم کرنے کا فطر مراد لیتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ عید کی صبح کا فطر لیتے ہیں ثمرہ اختلاف جیسا کہ ہدایہ (۱) میں ہے۔

حتى ان من اسلم او ولد ليلة الفطر تحب فطرته عندنا وعندہ لاتحب وعلی عکسہ من مات فیہا الخ۔

یعنی اگر کوئی عید کی صبح پالے تو اس پر فطرانہ ہے اور جو نہ پائے اس پر نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک جو رمضان کی آخری مغرب پائے اس پر صدقہ ہے ورنہ نہیں وہ لفظ فطر سے استدلال کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں یہاں عید کی صبح اس لئے مراد ہے کہ اس کی خاص شان ہے۔ ہدایہ (۲) میں ہے ولنا ان الاضافة للاختصاص واحتصاص الفطر بالیوم دون اللیل ابن العربی نے حنفیہ کی تائید کی ہے وہ فرماتے ہیں۔

فاضافها الی وقت وجوبها واختلف فی الفطر ماہو؟ فقیل هو الفطر عند غروب الشمس من آخر رمضان وقیل هو عند طلوع الفجر لانه الفطر الذی یعمین بعد رمضان فاما الذی کان قبلہ من اللیل فقد کان فی رمضان الی

باب ماجاء فی صدقة الفطر

(۱) ہدایہ ص ۷۰ "باب صدقۃ الفطر" کتاب الزکوٰۃ

(۲) ایضاً حوالہ

ان قال وبطلوع الفجر قال ابن القاسم ومطرف وابن الماجشون وهو الصحيح كما بيناه۔ واحمد فيه كالشافعي وعن مالك روايتان كالمذهبيين۔
معارف (3) میں ہے۔

والمشهور انها من اضافة الشئ الى شرطه كحجة الاسلام وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الراس بدليل التعدد بتعدد الرؤس۔
اس باب میں چند مباحث قابل ذکر ہیں۔

پہلی بحث :-

یہ بحث صدقۃ الفطر کے حکم سے متعلق ہے کہ آیا یہ فرض ہے یا واجب وغیرہ؟ تو معارف السنن میں بحوالہ عمدہ اس میں چار قول نقل کیے ہیں۔

(۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ فرض ہے۔

(۲) عند الحنفیہ واجب ہے۔

(۳) بعض حنفیہ اور ایک روایت میں امام صاحب کے نزدیک سنت ہے۔

(۴) شروع میں واجب تھا پھر وجوب منسوخ ہو گیا اب صرف مندوب و مستحب ہے۔

حضرت مدنی صاحب فرماتے ہیں کہ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية اس آیت میں عمدہ توجیہ یہی ہے کہ اس فدیہ سے صدقۃ الفطر مراد لیا جائے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان شریف کے بعد صدقۃ الفطر ضروری ہے۔

اس توجیہ کے مطابق آخر الذکر دونوں قول ضعیف ہو جاتے ہیں۔

مگر فطرانہ کس درجہ میں ضروری ہے تو ائمہ ثلاثہ فرضیت پر باب کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے سے استدلال کرتے ہیں ”فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى“ الخ الحدیث حافظ ابن المنذر نے فرضیت پر اجماع نقل کیا ہے۔

(3) معارف السنن ج: ۵ ص: ۳۰۰ ”باب ما جاء في صدقة الفطر“

لیکن حافظ ابن حجر (4) فرماتے ہیں۔

وفی نقل الاجماع نظر لان ابراهیم بن علیہ و ابا بکر بن کیسان الا صم قالا ان

وجوبها نسخ الخ کذا فی التحفة۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وتاول قوم بمعنی قَدَّرَ وهو بمعنی الوجوب اظهر..... الاتری فی حدیث

عبد اللہ بن عمر صدقة الفطر واجبة۔

مطلب یہ ہے کہ مذکورہ باب یا مسلم کی روایت میں جو لفظ فرض آیا ہے اس سے مراد فرض معروف نہیں بلکہ بمعنی تقدیر ہے کہ جیسے زکوٰۃ کی تقدیر ہوئی ہے اسی طرح صدقة الفطر بھی متعین ہے کہ مثلاً گندم سے کتنا دے اور کھجور سے کتنا الی غیر ذالک من الاجناس۔

بذل المجہود (5) میں ہے۔

قال القاری فال الطیبی دل هذا الحدیث (ای لفظ فرض) علی انها فرضیة

والحنفیة علی انها واجبة اقول لعدم ثبوتها بدلیل قطعی فهو فرض عملی

لا اعتقادی ۔

یعنی حنفیہ کے قاعدے کے مطابق یہاں فرض بمعنی واجب ہے۔

قال ابن الہمام وما استدلل به علی الوجوب هو ما استدلل به الشافعی علی

الافتراض الی فان الافتراض الذی یثبتونه لیس علی وجه یکفر

جاحده فهو معنی الوجوب الذی نقول به غایتہ ان الافتراض فی اصطلاحہم اعم

من الوجوب فی عرفنا۔ (ص: ۳۳ ج: ۳)

پھر تحفہ میں بحوال قسطلانی ہے کہ اس کا حکم دوسرے رمضان میں بعد الحجرت عید الفطر سے دو دن پہلے

نازل ہوا۔

(4) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۶۸ ”باب فرض صدقة الفطر“

(5) بذل المجہود ج: ۳ ص: ۳۳ ”باب کم دی فی صدقة الفطر“

دوسری بحث:-

یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ صدقۃ الفطر کس شخص پر واجب ہے؟ اس میں دو ہی قول قابل ذکر ہیں۔
(۱) حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو آدمی حرم مسلم اور مالک نصاب ہو گو کہ وہ غیر نامی ہو اور اگرچہ اس پر حولان حول نہ ہوا ہو اس پر فطرانہ واجب ہے۔

(۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر آدمی ایک صاع کا مالک ہو یعنی قوت یوم ولایت اس کے اور اس کے عیال سے اگر فاضل و زائد مال اس کے پاس موجود ہو تو اس پر صدقۃ الفطر فرض ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال یہ ہے کہ ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی اس کے لئے نصاب کی شرط بیان نہیں ہوئی ہے بلکہ ثعلبہ کی روایت ابن داؤد میں فقیر کی تصریح ہے۔ لہذا مذکورہ حالت میں صدقہ لازم ہوگا۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ فطرانہ کیلئے احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ ترمذی وغیرہ میں ہے۔ نیز قرآن میں قد افلح من تزکی الآیۃ کو بہت سے مفسرین نے صدقۃ الفطر پر محمول کیا ہے لہذا یہ بھی زکوٰۃ کی طرح نصاب پر ہی آئے گا۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وقال ابو حنیفہ لا تجب الا علی من ملک نصاب الزکاة الاصلیة والمسئلة له
قویۃ فان الفقیر لا زکوۃ علیہ ولا امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخذھا منه
وانما امر باعطائھا له وحديث ثعلبة لا يعارض الاحاديث الصحاح ولا الاصول
القویۃ وقد قال: لا صدقة الا من ظهر غنی وابدأ بمن تعول واذالم یکن هذا غنیاً
فلا تلزمه الصدقة۔ (عارضۃ ص: ۱۴۸ ج: ۳)

ابن العربی نے جس حدیث کا حوالہ دیکر اسے ضعیف کیا ہے یہ ابو داؤد (۶) میں ہے۔
قال مسدد عن ثعلبة بن ابی صعیر عن ابیہ وقال سلیمان بن داؤد عبد اللہ بن
ثعلبة او ثعلبة بن عبد اللہ بن ابی صعیر عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۶) ابو داؤد ج: ۱ ص: ۲۲۸ ”باب من روى نصف صاع من قمح“

وسلم صاع من بر او قمح علی کل اثنین صغیر او کبیر حر او عبد ذکر او انثی
 اما غنیکم فیزکیہ اللہ تعالیٰ و اما فقیرکم فیرد اللہ تعالیٰ علیہ اکثر مما اعطاه۔
 صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو نعمان بن راشد کی وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہے۔
 ذکرہ یحی القطان فضعفہ جدا وقال احمد مضطرب الحدیث روی احادیث
 مناکیر وقال ابن معین ضعیف وقال مرة لیس بشئ وقال البخاری وابو حاتم فی
 حدیثہ وہم کثیر وہو فی الاصل صدوق وقال ابو داؤد ضعیف
 (ص: ۳۶ ج: ۳) الی غیر ذلک من الاقوال۔
 نیز ثعلبہ بن ابی صعیر (بالتصغیر) میں اضطراب فی الاسم والکنیہ کی وجہ سے بھی ضعیف ہے علاوہ ازیں
 محدثین یہ مسئلہ ابواب الزکوٰۃ میں ذکر کرتے ہیں جو کونہا من الزکاۃ کی دلیل ہے۔

تیسری بحث:-

صدقۃ الفطر کس کی طرف سے واجب ہے؟ تو معارف السنن میں ہے کہ خفیہ کے نزدیک تحجب علیہ
 عن اولادہ الصغار و عبیدہ للخدمة وان كانوا کافرین واختاره البخاری کما استفاد من تبویہ فی
 الصحیح تاہم خفیہ کے نزدیک آدمی پر اس کی بیوی کا فطرانہ لازم نہیں وہ خود ادا کرے گی۔
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج پر بیوی کا صدقہ تو لازم ہے مگر مولیٰ پر کا فطر غلام کا لازم نہیں ہے۔ امام سفیان
 ثوری اسحاق بن راہویہ ابن المبارک وغیرہم کا مذہب بھی خفیہ کے مطابق ہے۔
 یہ دو مسئلے اختلافی ہو گئے۔ (۱) زوجہ کا صدقہ۔ (۲) کا فطر غلام کا صدقہ۔ تو عند الخفیہ بیوی کا صدقہ وہ
 خود ادا کرے گی۔

عارضہ میں ہے۔

قولہ (ذکر او انثی) الحدیث فوجب ذلک علی الزوجة وهل یحملها الزوج
 عنہا؟ قالہ مالک والشافعی رحمہما اللہ وروی ابن اشرس عنہ: لا یؤدیہا وبہ
 قال ابو حنیفۃ والمسئلۃ مشکلة جداً....۔

آگے چل کر اسی صفحے پر لکھتے ہیں۔

والعمدة فی ذالک ان ابن عمر کان یشخرج صدقة الفطر عن نفسه وعن بنیه الصغار وعن عبیدہ.... الی..... ورجح قوم هذا بان الزکوٰۃ عبادة والعبادات لا یجرى فیها التحمل ولا یدخل علیها انما یتعلق بذمة کل من تجب عنه۔

(ص: ۱۲۸ ج: ۳)

نیز جب مال کی زکوٰۃ عورت خود ادا کرتی ہے تو جس کی زکوٰۃ (صدقة الفطر) بھی وہ خود ہی ادا کرے۔
امام نوویؒ اس حدیث (علیٰ کل حرا و عبد ذکرا و انثیٰ) کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

وفیه حجة للکوفیین فی انها تجب علی الزوجة فی نفسها ویلزمها اخراجها من مالها۔

دوسرے مسئلہ میں امام نوویؒ نے فرمایا۔

واما قوله (من المسلمین) فصریح فی انها لا تخرج الا عن مسلم ولا یلزمه عن عبده وزوجته وولده ولده الکفار وان وجبت علیه نفقتهم وهذا مذهب مالک والشافعی وجماعہ العلماء وقال الکوفیون واسحاق وبعض السلف تجب عن العبد الکافر الخ۔ (مسلم ص: ۳۱۷ ج: ۱)

امام بخاری کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما مر۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابن عمرؓ کی حدیث فی الترمذی و مسلم میں (من المسلمین) کے لفظ سے ہے امام ترمذی اس کے بارے میں فرماتے ہیں ”ورواه غیر واحد عن نافع ولم یذکروا فیہ من المسلمین“ یعنی اس زیادتی میں امام مالک منفرد ہیں اور علل صفحہ ص: ۲۳۸ ج: ۲ پر غریب کی مثال میں اسی حدیث کو پیش کیا ہے۔

اس پر مبارک پوری صاحب نے اعتراض کیا ہے کہ امام ترمذی کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ مالک کی متابعت دو تقدراویوں نے کی ہے۔

وهما الضحاک بن عثمان وعمر بن نافع اخبرنا الضحاک ذکره مسلم وامام عمر

ففى البخارى تحفة نقلاً عن النووى۔

اسی طرح ابوقلابہ نے سات اور حافظ نے فتح (7) میں آٹھ متابع کا دعویٰ کیا ہے۔ کما فی المعارف
لیکن یہ اعتراض امام ترمذی پر وارد نہیں ہوتا کہ ان کے دعویٰ تفرد کا مطلب یہ ہے کہ امام مالک کی طرح
اس کو کوئی اور راوی روایت نہیں کرتا۔ معارف میں ہے وفى الجملة ليس فيمن روى هذه الزيادة احد مثل
مالك الخ اور یہ جواب صحیح ہے کیونکہ علل صغریٰ میں امام ترمذی نے اس کی یہی وضاحت فرمائی ہے۔

وقد روى بعضهم عن نافع مثل رواية مالك ممن لا يعتمد على حفظه۔

(ص: ۲۳۸ ج: ۲)

تاہم یہ زیادتی صحیح ہے کیونکہ اصول یہی ہیں کہ زیادة الثقة مقبولة البتہ یہ مجاب ہے کما سیأتی۔
حنفیہ کا استدلال: ابن العربی نے دارقطنی (8) سے مرفوع حدیث نقل کی ہے۔

ادوا صدقات الفطر عمن تمونون، وقد رواه الدارقطنی عن علی وابن عمر
فرض زكاة الفطر وذكر الحديث قال فى آخره عمن تمونون۔

مؤنت کے بارے میں حاشیہ ہدایہ پر ہے۔

مؤنت عبارتست از چیزے کہ واجب شود آں بر انسان بسبب غیر چنانچہ نفقہ برائے حیوان کذا فی تبیین
الاصول والمؤنة عبارة عما هو سبب بقاء الشيء الذى كان وجوبه على الانسان بسبب
الغير كالنفقة۔

(ہدایہ ص: ۱۱۹ ج: ۳ حاشیہ: ۴)

اور ہر غلام کی مؤنت مولیٰ پر ہے۔

استدلال ۲:۔ خود ابن حجر (9) نے فتح الباری میں ابن المذہر سے صحیح سند کے ساتھ راوی حدیث ابن

(7) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۷۰ "باب صدقة الفطر على عبده وغيره من المسلمين"

(8) دارقطنی ج: ۲ ص: ۲۳ رقم حدیث: ۲۰۵۹ کتاب زكاة الفطر

(9) فتح الباری ج: ۳ ص: ۳۷۱ "باب صدقة الفطر على عبده وغيره من المسلمين الخ"

عمر کے متعلق نقل کیا ہے و کان یخرج صدقة الفطر عن کل عبد کافر و مسلم معارف میں ہے۔ وهو اعرف بمراد الحدیث۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ حدیث میں من المسلمین کی قید عبد کی نہیں بلکہ مؤدی کے ساتھ لگتی ہے یعنی ادائیگی کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے جس کی طرف سے دیا جاتا ہے اس کا مسلمان ہونا مراد نہیں ہے۔

اس جواب پر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں والکلام صحیح عربیۃً بلا تکلف۔

مسئلہ:- امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کے نزدیک تجارت کے غلاموں پر صدقۃ الفطر نہیں لان زکوۃ الاصل فیہم فلا یكون السبب الواحد موجب زکاتین۔

عبد العبد کا صدقۃ الفطر مولیٰ الموالیٰ پر ہوگا۔ وبہ قال الشافعی وقال مالک لاشئ فیہم راجع للتفصیل عارضة الاحوذی۔

مسئلہ:- ابن عمر کی حدیث کے عموم سے استدلال کر کے امام نووی (10) فرماتے ہیں۔

فیہ دلیل علی انها علی اهل القرى والامصار والبوادی فی الشعب وکل مسلم حیث کان وبہ قال مالک وابوحنیفہ والشافعی واحمد و جماہیر العلماء وعن عطاء والزہری وربیعۃ واللیث انها لاتجب الا علی اهل الامصار والقری دون البوادی۔

چوتھی بحث:-

صدقۃ الفطر کی مقدار میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا کچھ اور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ واتباعہ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور باقی اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختلاف صرف گندم کے بارے میں ہے۔

امام ترمذی کے مطابق سفیان ثوری ابن المبارک کا مذہب بھی یہی ہے۔ صاحب تحفہ فرماتے ہیں۔

وهو قول جماعة من الصحابة قال الحافظ في الدراية منهم ابو بكر
عند عبد الرزاق ومنهم عمر عند ابی داؤد والنسائی ومنهم عثمان اخرجہ
الطحاوی ومنهم ابن الزبیر اخرجہ عبد الرزاق وعن ابن عباس وجابر وابن
مسعود نحوه وعن ابی هريرة نحوه اخرجہ عبد الرزاق۔

اور فتح میں اسانید صحیحہ کے ساتھ حضرت علی اور اسماء بنت ابی بکر کا مذہب بھی اسی کے مطابق ذکر کیا ہے
حاصل یہ کہ صحابہ میں سوائے ابوسعید الخدری اور ابن عمر کے اور کسی سے پورے صاع کی روایت نہیں ملتی ہے۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال کنا نخرج زکوٰۃ الفطر اذ کان فینا رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام او صاعاً من شعیر..... الی..... فلم نزل نخرجہ
حتی قدم معاویۃ المدنیۃ فتکلم فکان فیما کلم بہ الناس انی لاری مدین من
سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فاخذ الناس بذالك قال ابو سعید فلا زال
اخرجہ کما کنت اخرجہ۔

اس حدیث میں لفظ طعام کو ائمہ ثلاثہ گندم پر حمل کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کے زمانہ میں ہر قسم کے اناج وغیرہ کا ایک صاع دیا جاتا تھا خطابی فرماتے ہیں کہ عرف کے مطابق طعام کا اطلاق
گندم پر ہوتا ہے واذا غلب العرف نزل اللفظ علیہ مگر خطابی کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اطلاق کا عرف تو مابعد کا
ہے لہذا اسے عہد النبوی کے اطلاق پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حافظ نے اس کو رد کیا ہے۔
تحفہ (۱۱) میں ہے۔

قال الحافظ فی الفتح وقد رد ذالك ابن المنذر وقال ظن بعض اصحابنا ان قوله فی
حدیث ابی سعید صاعاً من طعام حجة لمن قال صاع من حنطة وهذا غلط منه۔
کیونکہ ابوسعید الخدری نے خود اس کی تفسیر کی ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے۔

قال ابو سعید و كان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر۔

دیکھو اس میں گندم کا ذکر کہاں ہے؟

قال الحافظ واخرج ابن خزيمة.... عن ابن عمر قال: لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة۔

(تحفة الاحوزی ص: ۳۴۴، ۳۴۵ ج: ۳)

اس میں تو صراحتہ گندم کی نفی ہوئی ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانے میں گندم کا ایک صاع دیا جاتا ہو وہاں تو گندم کا وجود تھا ہی نہیں۔

اگر بالفرض لفظ طعام گندم کو شامل مانا جائے تو پھر شوکانی (12) نے جواب دیا ہے۔

ويمكن ان يقال ان البر على تسليم دخوله تحت لفظ الطعام مخصص باحاديث

نصف الصاع من البر وهذه الاحاديث بمجموعها تنتهض للتخصيص۔

(تحفة ص: ۳۴۷ ج: ۳)

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہی کہ ابو سعید الخدریؓ نے حضرت معاویہؓ کا حکم رد کر دیا تھا اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ ان کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میں تو بدستور وہ اجناس دیتا رہوں گا جو میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں دیا کرتا تھا گندم نہیں دوں گا گویا ان کا مقصد مقدار کی نفی نہیں بلکہ جنس کی تردید ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو سعیدؓ کا یہ انکار ان کے اس گمان پر مبنی تھا کہ یہ حضرت معاویہؓ کا اپنا اجتہاد ہے لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہوا کہ نصف صاع گندم کا تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تو ان کا مسلک بھی یہی ہوگا اور ابن عمرؓ کے عمل کا جواب صاحب ہدایہ (13) نے یہ دیا ہے۔ والزیادة محمول على التطوع۔

(12) نیل الاوطار ج: ۴ ص: ۱۸۳ ”باب زكاة الفطر“

(13) ہدایہ ج: ۱ ص: ۱۶۹ ”فصل في مقدار الواجب ووقته“ ولفظه وبارواه محمول على الزيادة تطوعاً

حنفیہ کے دلائل:-

(۱)..... اسی باب میں آگے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے روایت سے مروی ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیاً فی حجاج مکة الا ان صدقة الفطر

واجبة علی کل مسلم الی مدان من قمح او سواہ صاع من طعام۔

اس میں فجاج جمع فح کی ہے وهو الطريق الواسع قوله (مدان من قمح) ای ہی مدان من

حنطة فهو مرفوع علی انه خبر مبتدأ محذوف (او سواہ) ای سوا القمح واول للتخیر اول للتبویع (من

طعام) بیان لقوله سواہ۔

ابن جوزی (۱۴) نے اس روایت پر سالم بن نوح کی وجہ سے اعتراض کیا مگر زیلعی (۱۵) فرماتے

ہیں۔

وتعقبہ صاحب التنقیح فقال هو صدوق روی له مسلم فی صحیحہ و قال

ابوزرعہ: صدوق ثقة ووثقه ابن حبان کذا فی التحفة۔

(۲)..... طحاوی نے حضرت ثعلبہ بن ابی صغیر عن ابیہ کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

ادوا زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیر او نصف صاع من بر او قال

قمح عن کل انسان الخ۔ (۱۶)

(۳)..... طحاوی ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکر کی روایت ہے۔

قالت کنا نؤدی زکوٰۃ الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدین

من قمح۔

دو مد نصف صاع ہوتا ہے کما مر فی ابواب الطہارۃ۔

(۱۴) التحقیق لابن الجوزی ج: ۲ ص: ۵۳، ۵۴ رقم حدیث: ۱۰۱۹۔

(۱۵) نصب الرایہ ج: ۲ ص: ۳۳۸ کتاب الزکاۃ ”فصل فی مقدار الواجب ووقتہ“

(۱۶) طحاوی ج: ۱ ص: ۳۳۹ ”باب مقدار صدقۃ الفطر“

(۴).....طحاوی (۱۷) میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطة و مراسیل
سعید حجة۔

مسئلہ:- المسک الذکی میں ہے۔

”اور جو چیزیں حدیث میں مذکور نہیں ہیں ان سب میں قیمت دی جائے گی یعنی جس چیز غیر مذکور فی
الاحادیث سے صدقہ فطر ادا کیا جائے تو اس سے یوں صدقہ ادا کرے کہ نصف صاع گندم کی مقدار کی
قیمت (کے مطابق) صدقہ کی جائے (مطلب یہ ہے کہ اگر نصف صاع گندم کی قیمت تیس روپیہ ہے مثلاً
اور وہ چاول دینا چاہے تو تیس روپیہ کے چاول دے) اور یہ نہ ہوگا کہ خود وہ چیز ایک صاع صدقہ کی
جائے۔“ انتہی

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خطیب کو اپنے خطبہ (تقریر) میں فطرہ کے مسائل بیان کرنے

چاہئے۔

باب ماجاء فی تقدیمها قبل الصلوٰۃ

رجال:-

(ابی الزناد) اسمہ عبدالرحمن المدنی مولیٰ قریش صدوق تغیر حفظہ لما قدم بغداد

وکان فقیہاً من السابعة۔

(موسیٰ بن عقبہ) بن ابی عیاش الاسدی مولیٰ آل الزبیر ثقة امام فی المغازی من

الخامسة لم یصح ان ابن معین لینہ۔☆

تشریح:-

وہو الذی یتحبہ اهل العلم الخ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے جس کا

مطلب یہ ہے کہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ فطرانہ نماز سے پہلے ادا کرنا مستحب ہے۔ معارف میں ہے۔

يستحب اداؤها قبل الخروج الى الصلاة وقد اتفق عليه الاربعة۔

حضرت عکرمہ فرماتے ہیں۔

يقدم الرجل زكاته يوم الفطر بين يدي صلاته فان الله يقول قد افلح من تزكى
وذكر اسم ربه فصلى ولا بين خزيمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل

عن هذه الآية فقال نزلت في زكاة الفطر (تحفة عن الفتح)

اس کے علاوہ متعدد احادیث میں صحابہ کا عمل اور فضیلت صدقہ فی رمضان بھی بتاوا اور تقدیم پرناطق

ومشیر ہیں مثلاً بخاری (۱) میں روایت ہے۔

وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين "اور" و كان رسول الله صلى الله عليه

وسلم اجود ما يكون في رمضان وكان اجود بالخير من الريح المرسلة۔ (۲)

الى غير ذلك من الاحاديث۔

پھر استحباب تقدیم کی وجہ حضرت گنگوہی صاحبؒ نے یہ بیان کی ہے کہ ایک تو اس سے فقراء فارغ
البال ہو کر نماز میں شرکت کر سکیں گے کما فی الہدایۃ (۳) کسی لایتشاغل الفقیر بالمسالة عن الصلوة و ذلك
بالتقديم دوسرے صدقہ سے باطن صاف ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب کوئی صحابی گناہ سے توبہ کر لیتا تو
کوشش کرتا کہ کچھ نہ کچھ صدقہ دیدے کیونکہ گناہ اگرچہ توبہ سے مٹ جاتا ہے مگر دل کی وہ کیفیت وجلا جو گناہ سے
متاثر ہوئی تھی صدقہ سے جلد بحال ہو جاتی ہے تو عید کے دن جس طرح آدمی صاف کپڑے پہن کر غسل یا وضو
کے ذریعے اپنے ظاہر کو صاف رکھنے اور خوبصورت بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی طرح صدقہ دیکر اپنے باطن کو بھی
خوب صاف کر دے تاکہ پوری انجلایت اور توجہ الی الرب تبارک و تعالیٰ کے ساتھ نماز میں شرکت کرے۔

باب ماجاء في تقديمها قبل الصلوة

(۱) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۰۵ "باب الصدقة قبل العيد"

(۲) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۵ "باب اجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في العيد"

(۳) ہدایہ ج: ۱ ص: ۱۷۰ "فصل في مقدار الواجب ووقته"

پھر عام روایات میں یہی ہے کہ صدقہ فقیر کو دیا جائے اور یہ جو لوگوں اور بعض ائمہ مساجد نے خاموش ذہنی بھڑائی کر کے صرف امام مسجد کو ہی اس کا مستحق بنایا ہے یہ کہیں بھی نظر سے نہیں گذرا ہے۔ واللہ اعلم
اگر کسی نے عید کے دن سے پہلے صدقہ فطر ادا کیا تو اس بارے میں ائمہ کے اقوال میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔

عند الحنفیہ صحیح قول کے مطابق اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں جب بھی دینا چاہے تو ادا ہو جائے گا جیسے کہ ہدایہ (4) میں ہے۔

فان قدموها علی یوم الفطر جاز لانه اذی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکاة ولا تفصیل بین مدة ومدة وهو الصحیح۔

اور بعض روایات فقہ میں جو ایک سال اور دو سال کی قید ہے تو وہ بیان تحدید کے لئے نہیں جیسا کہ بذل المجہود (5) میں ہے۔

والصحیح انه یجوز التعجیل مطلقاً و ذکر السنة والسنتين فی رواية الحسن
لیس علی التقدير بل هو بیان لاستکثار المدة ای یجوز وان کثرت المدة كما
فی قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب
ان لم یثبت فقد وجب سبب الوجوب وهو راس یمونه ویلی علیه والتعجیل
بعد وجوب السبب جائز کتعجیل الزکاة والعشور وکفارة القتل۔

(ص: ۳۳ ج: ۳)

شافعیہ کے نزدیک اس کی توقیت ہے تو مگر اس میں تین روایات ہیں۔

(۱) کل رمضان میں دینا جائز ہے۔

(۲) رمضان کے پہلے دن طلوع فجر کے بعد جائز ہے۔

(۳) ایک سال پہلے دینا بھی جائز ہے۔ تاہم جس پر جمہور شافعیہ ہیں وہ پہلی روایت ہے۔

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) بذل المجہود ج: ۳ ص: ۳۳ ”باب متی تو دی“

امام احمد کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے جائز ہے اس سے زیادہ پہلے نہیں البتہ عند البعض نصف رمضان کے بعد دینا بھی جائز ہے حنفیہ کی بعض روایات بھی ان اقوال کے مطابق ہیں۔
امام مالک کا قول صحیح طور پر معلوم نہ ہو سکا البتہ ابن العربی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کے لئے طلوع فجر سے شام تک کا وقت متعین ہے۔

الفرع الخامس عشر تقدیمها قبل الصلاة كما ورد فهو افضل وفيما بعد الصلاة

انقص واذا فات اليوم فهو ماثوم (عارضۃ الاحوذی ص: ۱۵۲ ج: ۳)

تاہم اگلے باب میں ابن العربی نے تقدیم یومین کی تصحیح کی ہے۔

اگر کسی نے نماز سے پہلے ادا نہ کیا تو نماز کے بعد ادا کر سکتا ہے اور تاخیر کا گناہ ادا کرنے سے رفع ہو جائے گا گو یا صدقۃ الفطر تاخیر سے قضا نہیں ہوتا۔ ہدایہ (۶) میں ہے۔

وان اخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم اخراجها لان وجه القرية

فيهما معقول فلا يتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية۔ (ص: ۱۹۱)

معارف میں ہے۔

واما عند الشافعية فسموا اخراجها بعد يوم العيد قضاء كما صرح به في

شرح المذهب وكذا عند الحنابلة كما يظهر من كلام ابن قدامة في

المغنی (۷)

ابن العربی کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قضا ہو جاتا ہے تاہم ان کے نزدیک نماز سے پہلے افضل اور مغرب تک مفضول ہے غروب کے بعد اثم ہے۔

(۶) ہدایہ ج: ۱ ص: ۱۷۰ "فصل فی مقدار الواجب ووقتہ"

(۷) المغنی لابن قدامة ج: ۳ ص: ۳۰۰ مسالہ رقم: ۴۷۴ وان قد ما قبل ذالک يوم او يومین

باب ماجاء فی تعجیل الزکاة

رجال:-

(عبد اللہ بن عبد الرحمن) بن الفضل بن بہرام السمرقندی صاحب المسند ثقة فاضل متقن روى عنه مسلم و ابو داؤد و البخاری فی غیر الصحيح و الترمذی م ۲۵۵۔

(سعید بن منصور) الخراسانی نزیل مکة ثقة مصنف، صنف السنن جمع فیہا مالہ یجمعه غیرہ م ۲۲۷۔

(حکم بن عتیبة) مصغراً الکوفی ثقة الا انه ربما دلس من الخامسة۔

(حُجَّیَّة) بروزن علیة (بن عدی) الکندی قال الحافظ فی التقریب صدوق یخطی من الثالثة وقال الذهبی فی المیزان: قال ابو حاتم مجهول لا یحتج به قلت روى عنه الحكم و سلمة بن کھیل و ابواسحاق و هو صدوق انشاء اللہ قد قال فیہ العجلی ثقة۔

دوسری سند میں (الحکم بن تحمل) بفتح الحیم و سکون الحاء البصری ثقة من السادسة۔ و (حجر العدوی) کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں قیل هو حجة بن عدی والا فمجهول من الثالثة کما فی الحاشیة۔ ☆

تشریح:-

قبل ان تحل یہ لفظ یا تو حلول الاجل بمعنی مجی سے ہے تو معنی یہ ہونگے ای قبل ان یجی وقتہا یا بکسر الحاء من الحلال او من حلول الدین بمعنی الوجوب سے ہے تو مطلب یہ ہوگا ای قبل ان یجب وقال القاری فی المرقاۃ قبل ان تحل بکسر الحاء ای تجب الزکاة وقیل قبل ان تصیر حالاً بمعنی الحول۔

عارضہ میں ہے کہ ترمذی کی روایت مختصر ہے پوری روایت ابو داؤد وغیرہ میں ہے۔

عن ابی ہریرۃؓ قال: بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمر ابن الخطابؓ علی

الصدقة فمنع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينتقم ابن جميل الا ان كان فقيراً فاغناه الله واما خالد بن الوليد فانكم تظلمون خالداً فقد احتبس ادراعه واغتذته (سامان جنگ) في سبيل الله عز وجل واما العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي علي ثم قال اما شعرت ان عم الرجل صنوا لاب او صنوا بيه۔

البتہ حبیہ بن عدی کی حدیث عن علیؓ بھی ابوداؤد (۱) میں ہے وہ روایت ترمذی کے مطابق ہے مگر یہ مرسل ہے کما صرح بہ ابوداؤد۔

نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کی گئی تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی اور اس کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہوگی اور اگر نصاب مکمل ہو جائے مگر حولان حول ابھی نہ ہوا ہو تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک ادائیگی صحیح ہے امام لیث کے نزدیک مکروہ ہے اور امام مالک اور سفیان ثوری کے نزدیک ادائیگی درست نہیں لیکن ابن العربی مالکی خود جواز کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں۔

وقد ثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذن للعباس فی تعجیل صدقته مرسلًا والمرسل عندنا حجة كالمسند۔

اس میں ترمذی کی مذکورہ حدیث کی طرف اشارہ ہے جبکہ بعض مالکیہ ۲ دن بعض ۱۰ ایوم بعض ۱۵ اور بعض ایک ماہ تقدیم کے جواز کے قائل ہیں۔ (ص: ۱۵۴ ج: ۳)

جمہور کا استدلال مذکورہ باب کی روایت سے ہے یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے گوکہ ان میں اصح مرسل ہی ہے مگر یہاں شافعیہ بھی اس حدیث کو بنیاد بناتے ہیں۔

امام مالک اور امام سفیان ثوریؒ اس کو صلوٰۃ پر قیاس کر کے کہتے ہیں کہ جس طرح نماز قبل الوقت جائز

نہیں اسی طرح زکوٰۃ بھی قبل الحول جائز نہیں گویا وہ نماز کی طرح زکوٰۃ کا سبب بھی وقت کو ٹھہراتے ہیں۔ عارضہ میں ہے کہ زکوٰۃ میں دو پہلو ہیں ایک عبادت کا کہ یہ مال میں حق واجب کی ادائیگی ہے دوسرا حق العبد کا کہ اس سے فقیر کی حاجت پوری ہو جاتی ہے جو لوگ رفع حاجت کو رائج مانتے ہیں ان کے نزدیک اس میں قیمت دینا اور وقت سے پہلے دینا بھی جائز ہے مگر جو لوگ اس میں عبادت کا پہلو مد نظر رکھتے ہیں وہ اس کی تقدیم علی الوقت کے جواز کو نہیں مانتے ہیں۔

فمن راعى جانب العبادة فالعبادة لا تقدم على اوقاتها فلذلك لم يحز تقدم الزكاة قبل الحول بلحظة قاله مالك فى العتية وقال ارايت لو صلى الظهر قبل

الزوال؟

جمہور کی طرف سے شیخ ابن الہمام (۲) نے اس کا جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا سبب وقت گردانا صحیح نہیں بلکہ اصل سبب تو نصاب ہے وقت تو زائد چیز ہے جیسے کہ دین میں اجل ہوتی ہے لہذا یہاں دو چیزیں ہو گئیں نصاب اور حول صرف حول کو جو کہ امر زائد ہے جزء سبب ٹھہرانا غلط ہے تو جس طرح مؤجل دین حلول اجل سے پہلے ادا کرنا جائز ہے یا مسافر کا دوران سفر روزہ رکھنا صحیح ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی قبل الحول جائز ہوگی۔

قلنا لانسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزء من السبب بل هو (ای السبب) النصاب فقط والحول تاجيل فى الاداء بعد اصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل المؤجل صحيح فالاداء بعد النصاب كالصلاة فى اول الوقت لاقبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب ويدل على هذا الاعتبار ما فى ابى داود والترمذى من حديث على الخ -

(تحفة الاحوزی ص: ۳۵۵ ج: ۳)

پھر جمہور کے نزدیک حول ان حول سے پہلے کی ادائیگی چونکہ درست ہے لہذا اگر فقیر کو زکوٰۃ ادا کی گئی پھر

وہ حول سے پہلے غنی ہو گیا یا مال نصاب سے کم ہو گیا تو بظاہر وہ زکوٰۃ واپس نہیں لی جائے گی۔ واللہ اعلم
فروعاً خصم:-

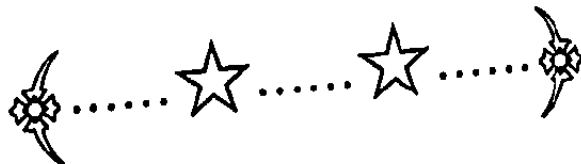
امام لیثؒ کے نزدیک زکوٰۃ باطل ہو جائے گی عارضہ میں ہے۔

او امره بدفعها الى فقير فلما كان في آخر الحول استغنى فقال الليث تبطل
الزكاة وقال علماءنا تجزئه ان كان غناه من مال الزكاة بلاخلاف وان كان
غناه من غيرها فتجزئى المسألة على القولين الخ۔

لو عجل الزكاة قبل الحول بالمدّة الجائزة من شهر او نحوه ثم هلك
النصاب قبل تمام الحول فان كانت زكاته قائمة بعينها اخذها لانه تبين انه
لم يكن يلزمه اذا علم او تبين انها زكاة معجلة وقت الدفع وان لم يتبين ذلك
فلن يقبل قوله۔

لو دفع الزكاة معجلة ثم ذبح شاة من الاربعين فجاء الحول ولم ينجب النصاب
لم يكن له الرجوع لانه يتهم ان يكون ذبح ندماً ليرجع فيما عجل۔
هذه الفروع الثلاثة كلها من العارضة۔

یہ تفریعات ان مالکیہ کے نزدیک ہیں جو فی الجملہ تعجیل الزکاۃ کے قائل ہیں کما مر۔



باب ماجاء فی النهی عن المسألة

رجال:-

(بیان بن بشر) الکوفی ثقة من الخامسة۔

(قیس بن ابی حازم) الکوفی ثقة من الثانية مخضرم۔

تشریح:-

مسئلہ بمعنی سوال ہے ”لان یغدو احدکم“ غدو کا اطلاق دن کے شروع میں زوال سے قبل چلنے پر ہوتا ہے مگر اس کا اطلاق نفس سیر پر بھی ہوتا ہے مجازاً اشاعاً یہاں دونوں معنی صحیح ہو سکتے ہیں۔

فیحتطب یہ منصوب ہے عطف ہے یغدو منصوب پر ان مفتوحہ کی وجہ سے ای تجمع الحطب۔

”علی ظہرہ“ یہ حال مقدر کے ساتھ متعلق ہے ای حاملاً علی ظہرہ یعنی مقدراً حملہ علی

ظہرہ اذ لاحت حال الجمع بل بعدہ تحفہ عن السندی۔

فیتصدق منه ویستغنی بہ یہ فعل سابق پر عطف ہیں ”أن“ اپنے چاروں مدخولات کے ساتھ مبتداً

ہے اور خیر اس کی خبر ہے ای مایلحقہ مشقة الغدو والاحتطاب و تصدق والاستغناء بہ خیر من ذل

السؤال قالہ ابوطیب السندی۔ (تحفة الاحوذی)

فان الید العلواء خیر من الید السفلی اس جملے کے مطلب میں شراح نے کئی مطالب بیان کئے

ہیں حافظ عراقی، یعنی ابن حجر (۱) اور جمہور کے نزدیک ید علیا سے مراد منفقہ اور معطیہ ہے جبکہ ید سفلی سے مراد

سائلہ ہے۔ اس کی تائید صحیحین (۲) کی روایت سے ہوتی ہے وفيہ الید العلواء خیر من الید السفلی والید

باب ماجاء فی النهی عن المسألة

(۱) فتح الباری ج: ۳ ص: ۲۹۷ ”باب لاصدقة الا عن ظہر غنی“

(۲) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۹۳ ”باب لاصدقة الا عن ظہر غنی“

العلیاء المنفقة والسفلی السائلة۔

بعض روایات میں منفقہ کے بجائے ”معتفہ“ کا لفظ روایت ہوا ہے مذکورہ تفسیر کے بارے میں اگرچہ محقق بات یہی ہے کہ یہ مدرج من الراوی ہے مگر اسے جمہور نے اس لئے پسند کیا ہے کہ ایک تو راوی کی تفسیر عموماً بلا مشا نہیں ہوتی ہے دوسرے یہ قرین قیاس بھی ہے۔

دوسرا مطلب جو پہلی تفسیر کے قریب تر ہے یہ ہے کہ ید علیاء سے مراد منفقہ اور سفلی سے لینے والا ہے۔ حضرت بنوری صاحب (3) فرماتے ہیں کہ اکثر لوگوں کا خیال یہ ہے کہ دینے والے ہاتھ کو علیا اس لئے کہا گیا کہ وہ دیتے وقت اوپر رہتا ہے لیکن میرے نزدیک یہ وجہ ٹھیک نہیں اصل وجہ تسمیہ کی یہ ہے کہ اس کو سخاوت اور تعفف کی نسبت ہے علیا کیا گیا ہے گویا علیاء بمعنی فائق و فوق نہیں بلکہ بمعنی رفیع و رفیع ہے۔

”وابدأ بمن تعول“ خطاب للمنفق ای ابدأ فی الانفاق بمن نمون ویلزمك نفقته من

عیالك فان فضل شیء فلفیغیرهم۔

مطلب یہ ہے کہ الاقرب فالاقرب پر خرچ کرنا چاہیے کیونکہ اس طرح وہ دوا جروں کا مستحق ہوگا ایک اجر انفاق کا دوسرا صلہ رحمی کا اجر ہے اس کی تائید بخاری (4) کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لہذا اجر ان اجر القرابة واجر الصدقة۔

ان المسئلة كذ يكذبها الرجل وجهه قال فی النهاية الكد الاتعاب يقال كد

یکد فی عمله اذا استعجل وتعب ورا د بالوجه ماء ورونقه انتھی۔ (تحفه)

کد بفتح الکاف وتشدید الدال ہے ابوداؤد (5) میں کدوح بضم الکاف والدال آیا ہے یہ دونوں لفظ مترادفین بھی ہو سکتے ہیں قال اللہ تعالیٰ انک کادح ای ساع و حارص اور کدوح بمعنی خدوش کے بھی ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت و آبرو اور چہرے کی رونق اور وجاہت جاتی رہتی ہے

(3) معارف السنن ج: ۵ ص: ۳۲۱ ”باب لمجاہ فی النبی عن المسألة“

(4) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۹۷ ”باب الزکاة علی الاقارب“ ایضاً صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۹۸ ”باب الزکاة علی الزوج والایتام فی الحجز“

(5) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۳۱ ”باب ما تجوز فیہ المسألة“

اور یہ کہ قیامت کے دن سوال کی وجہ سے چہرے پر تعب و مشقت کے آثار اور خراش و زخم ہونگے کما مر من قبل بعض التفصیل۔

”الا ان يسال الرجل سلطاناً او فى امر لا بد منه“ وجہ ذالك ان السلطان عنده حقوق المسلمين فى بيت المال و كذا جاز عند الحاجة الشديدة السؤال من غير السلطان ايضاً لان العطف يقتضى المغائرة۔

اس سے معلوم ہوا کہ سلطان سے بلا ضرورت بھی سوال کرنا جائز ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ سلطان سے مانگنے میں ذلت نہیں ہے اور نہ ہی عن سوال کا زیادہ تر مدار ذلت پر ہے جہاں کہیں ذلت نہ ہو وہاں مانگنا جائز ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ آگے فرمایا اونی امر لا بد منه (المسک الذکی) اس میں یہ بھی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سلطان کو اس کی حاجت پوری کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ یہ حاجت حوائج ضروریہ میں سے نہیں ہے اور اگر وہ بمقتضائے مکارم اخلاق و مروت پورا کرے تو خاص اپنے حق اور اپنے مملوکہ مال سے پورا کرے بیت المال سے دینا اس کو جائز نہیں (یعنی قبل سوال یا اگر سوال بلا حاجت و ضرورت کیا ہو) کیونکہ بیت المال میں جو مال ہے اس کا خرچ کرنا مخصوص ہے حوائج ضروریہ کے ساتھ اور بلا ضرورت سلطان سے بھی رجوع کرنا احقر کے نزدیک بہتر نہیں اور کمال حوصلہ و ہمت و تعفف کے خلاف ہے۔ فلیسأل اللہ تعالیٰ ربہ ولینتوکل علیہ فانہ عزیز الرحیم۔ انتہی

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ طلباء کو خدمت کے لئے کہنا اگر چہ جائز ہے کہ اس میں ذلت نہیں ہے مگر شاید وہ بھی کمال ورع کے خلاف ہو حتی الامکان اپنا کام خود کرنا چاہیے الا یہ کہ تعلیم یا کسی نیک غرض سے ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم



ابواب الصوم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

صوم لغت میں امساک کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس پر کچھ قیودات کا اضافہ کرنا لازمی ہے تاکہ شریعت کی عائد کردہ شرائط کے مطابق بن سکے اس لئے کہتے ہیں ”الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهاراً مع النية في الشرع“۔ ہدایہ میں اس کی وجہ بتلاتے ہوئے فرمایا۔
 زيد عليه النية في الشرع لتمييز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لماتلوننا
 (ای قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل) ولانه لماتعذر الوصال كان تعيين النهار
 اولی۔

ماہ رمضان کے روزے ۲۷ھ میں شعبان کی دس تاریخ کو فرض ہوئے اس سے قبل عند الحنفیہ
 عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے جو صوم رمضان کی فرضیت سے منسوخ ہوئے کذا فی الدر المختار۔
 عاشوراء کی فرضیت کی دلیل ایک تو ابوداؤد (۱) میں حدیث ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوم
 عاشوراء کے بقیہ یوم کے اتمام کا حکم دیا تھا والامر للوجوب نیز اس میں قضا بجالانے کی بھی تصریح ہے جو وجوب پر
 ناطق ہے۔

صحیحین (۲) میں ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔

قالت: ارسل النبي صلى الله عليه وسلم غداة عاشوراء الى قرى الانصار من

ابواب الصوم

(۱) ابوداؤد ص: ۳۳۹ ج: ۱ ”باب فی فضل صومہ“ کتاب الصیام

(۲) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۸ ”باب صیام یوم عاشوراء“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۰ ”باب صوم یوم عاشوراء“ لفظ لمسلم

اصبح مفطراً فليتم بقية يومه ومن اصبح صائماً فليصم الخ -

اور دونوں کی فرضیت کی مجموعی دلیل مسند احمد (3) و سنن ابی داؤد (4) کی حدیث ہے جس میں ہے -

كان يصوم ثلاثة ايام من كل شهر ويصوم عاشوراء فانزل الله كتب عليكم

الصيام الخ ورواه الحاكم ايضاً - (5)

البتہ اس میں انقطاع بھی ہے اور فرضیت کی کوئی واضح دلیل بھی نہیں اس لئے اس کی بہ نسبت حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین (6) میں ہی ہے زیادہ مصرح ہے -

وفيه كان عاشوراء يصام فلما نزل رمضان كان من شاء صام ومن شاء افطر -

اس سے زیادہ صریح ابن عمر (7) کی حدیث ہے -

صام النبي صلى الله عليه وسلم عاشوراء وامر بصيامه فلما فرض رمضان ترك

الخ وعن ابن مسعود مثله -

جبکہ عند الشافعیہ رمضان کے سوا کوئی روزہ فرض نہیں ہوا تھا - حافظ (8) نے اسے جمہور کا مذہب قرار

دیا ہے عملاً اس اختلاف کا اب کوئی ثمرہ نہیں ہے کیونکہ اس وقت ان ایام کے روزوں کی حیثیت سنیت سے زیادہ

نہیں بالاتفاق -

پھر ایام بیض سے مراد قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخیں ہیں کیونکہ ان دنوں میں

راتیں بھی روشن ہوتی ہیں -

(3) مسند احمد بن حنبل ج: ۸ ص: ۲۶۴ رقم حدیث: ۲۲۱۸۵

(4) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۹ ”باب فی صوم الثلاث من کل شهر“

(5) مستدرک حاکم ج: ۲ ص: ۲۷۴ کتاب التفسیر الحدیث الموضح لاحکام الصیام مفصلاً

(6) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۸ ”باب صیام یوم عاشوراء“

(7) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۴ کتاب الصوم ”باب وجوب صوم رمضان“

(8) فتح الباری راجع للتفصیل ج: ۴ ص: ۲۴۷ الی ص: ۲۴۹

باب ماجاء فی فضل شهر رمضان

اذا كان اول ليلة من شهر رمضان صفدت الشياطين ومردة الجن وغلقت ابواب النيران فلم يفتح منها باب وفتحت ابواب الجنة فلم يغلق منها باب وينادي مناد يا باغي الخير اقبل ويا باغي الشر اقصر ولله عتقاء من النار وذلك كل ليلة۔

تشریح:-

”رمضان“ رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ یہ رمضان پر مض (سمع) سے بمعنی شدید پیش سخت گرمی میں جلنے اور تکلیف برداشت کرنے کے ہیں لہذا اس اعتبار سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ روزے کی حالت میں پیاس اور بھوک کی تکلیف بھی برداشت کرنی پڑھتی ہے اور رطوبت کم ہونے کی وجہ سے حرارت بھی بڑھتی ہے یا پھر اس سے گناہ معاف ہونے کی وجہ سے گویا گناہ جل جاتے ہیں۔

ابن عدی (۱) کی ایک ضعیف روایت کے مطابق رمضان اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس لئے بعض حضرات نے اس کا اطلاق بغیر اضافت شہر کے ممنوع قرار دیا ہے یہ مالکیہ کی طرف منسوب ہے جبکہ بعض نے عند القرینہ اطلاق میں غیر اضافت کی اجازت دی ہے جیسے صُمنار رمضان ای شہر رمضان مگر عند المحققین یہ اطلاق بغیر اضافت کے بھی جائز ہے خواہ قرینہ ہو یا نہ ہو کیونکہ نفی کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اسماء باری تعالیٰ توقیفی ہیں ضعیف احادیث سے ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

صفدت بضم الصاد وکسر الفاء المشددة بصیغہ مجهول ای شدت بالاصفاد قال ابن العربی یعنی شدت بالصفاد وهو الآلة التي تعقد بها الیدان والرجلان وفي التحفة وهي الاغلال۔ یعنی زنجیروں میں جکڑ دیئے جاتے ہیں اور طوق پہنا دیئے جاتے ہیں۔

باب صیام یوم عاشوراء 'باب ماجاء فی فضل شهر رمضان
(۱) راجع للتفصیل صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۴۶ "باب فضل شهر رمضان"

”الشیاطین“ نسائی کی روایت میں ہے وتغل فیہ مردۃ الشیاطین۔

مردۃ الجن یہ مارد کی جمع ہے جیسے طلبہ جمع طالب اور جہلہ جمع جاہل کی ہے یعنی جو ہر خیر سے خالی ہو کر شر ہی کے لئے کمر بستہ ہو چنانچہ بے ریش اور خالی عن الشر شخص کو امر داس لئے کہتے ہیں کہ وہ بالوں سے خالی ہوتا ہے۔

شیاطین کے بعد اس کا ذکر یا تو تخصیص بعد التعمیم ہے یا یہ عطف تفسیری ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں۔

والشیاطین خلق من خلق اللہ وہم ذریۃ ابلیس اجسام یا کلون و یطون
و یشربون و یولدون و یموتون و یعذبون و لا ینعمون بحال۔

ان شیاطین کو باندھنے کی حکمت یہ ہے تاکہ صائمین فارغ البال ہو کر اللہ کی طرف نیابت اور اس کی عبادت کر سکیں جس کا قرینہ یہ ہے کہ رمضان میں فساق و فجار اور عصاة بھی مسجدوں کا رخ کرتے ہیں اور مسجد میں بھر جاتی ہیں لوگوں میں عمل صالح کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے اور گناہوں سے باز رہتے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ جیسے عالم دنیا میں اختلاف موسم ہوتا ہے مثلاً گرمی کے موسم میں ہر جگہ گرمی پڑتی ہے پھر دوسرا موسم آتا ہے اور ساون کے مہینہ میں بہت زیادہ بارش ہو جاتی ہے ایسے ہی روحانی دنیا میں بھی اختلاف موسم ہوتا ہے کہ اول شعبان میں بارش رحمت خداوندی شروع ہو جاتی ہے اور عشرہ اخیر رمضان میں بہت زیادہ ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شعبان میں باقی مہینوں کی بہ نسبت زیادہ روزے رکھتے تھے گویا جس طرح ساون میں نباتات کی نشوونما ہو اور حرارت کی موافقت اور نا موافقت ہو اور غیرہ کے انعدام کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے اسی طرح رمضان میں عمل صالح سے روکنے والے سرکش شاطین قید کر دیئے جاتے ہیں اور ساتھ ساتھ رحمت کی بارشیں برسنے کی وجہ سے نیکیوں میں اضافہ ہی اضافہ ہوتا ہے۔

اعتراض:- جب شیاطین باندھ لئے جاتے ہیں تو پھر تو گناہوں کا صدور نہیں ہونا چاہیے حالانکہ رمضان میں بھی لوگ گناہ کرتے رہتے ہیں کما ہوا المشاہد۔

جواب:- علی الاطلاق یہ بات صحیح نہیں کہ گناہ برابر ہوتے رہتے ہیں کیونکہ یہ مشاہدے کے خلاف ہے کہ بہت سے لوگ گناہوں سے باز آ جاتے ہیں کما مرآ نفأ۔ اور جو لوگ گناہوں سے باز نہیں رہتے یا کبھی کبھی

ارتکاب کرتے ہیں تو اس کی کئی وجوہات ہیں۔

(۱) ممکن ہے کہ جو بڑے بڑے اور سرکش قسم کے شیاطین ہیں فقط وہی قید کر دیئے جاتے ہوں اور جو چھوٹے چھوٹے ہیں وہ آزاد رہتے ہوں تو جس طرح انسانوں کے لیڈر گرفتار ہونے کی بعد دوسرے کارکن سرگرم عمل ہو جاتے ہیں اسی طرح یہ عام شیاطین اپنے قائدین کی جگہ لے لیتے ہیں اور باب کی حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

(۲) شیاطین اگرچہ باندھ لئے جاتے ہیں مگر ان کے وسوسہ ڈالنے کا سلسلہ اور عمل بدستور باقی و جاری رہتا ہے جس کے لئے شیطان کا اتصال یا قرب ضروری نہیں بلکہ جس طرح کہ ساحر کے کلام سے مسحور پر سحر کا اثر ہوتا ہے یا کبھی عائش کے تکلم سے معین کو نظر بد لگتی ہے ہو بہو اسی طرح شیطان کے بولنے کے ساتھ آدمی اپنے دل میں وسوسہ محسوس کرتا ہے اور اثر اس کا پہنچ جاتا ہے۔

(۳) چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے اس ماہ مبارک میں بند ہونے کے باوجود اس صحبت بد کا اثر باقی رہتا ہے گو کہ وہ بتدریج جاتا ہے جیسے کہ لوہا گرم کرنے کے بعد کافی دیر تک گرم ہی رہتا ہے گو کہ اسے آگ سے نکالا اور علیحدہ کیا جائے اور دیکھی کو آگ سے اتارنے کے بعد بھی کافی وقت تک ابلی رہتی ہے گویا نفس انسانی گناہوں کا آموختہ و خوگر ہو جاتا ہے تو گناہ اس کی طبیعت سی بن جاتی ہے۔

(۴) گناہوں کے صدور کے لئے تحقق اور وجود شیطان ضروری نہیں کیونکہ معصیت کے اور بھی اسباب ہیں جیسے نفس امارہ بالسوء شہوات انسانی اور فاسد اغراض وغیرہ اور کسی چیز کے لئے اسباب متعدد منع نہیں ہیں۔

(۵) ممکن ہے کہ صرف ان لوگوں کی حفاظت شیاطین سے ہوتی ہو جو روزے شرائط کے ساتھ

رکھتے ہوں اور جو لوگ روزوں کی شرائط کا خیال نہیں رکھتے ہیں ان پر بدستور شیاطین مسلط رہتے ہیں۔ واللہ اعلم

(۶) اس عموم سے ابلیس علیہ اللعنة وعدہ انظار کی وجہ سے مستثنیٰ ہے تو یہ گناہ اس کے وسوسوں اور

گمراہیوں کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

وغلقت ابواب النیران نیران نار کی جمع ہے اس میں اشارہ ہے کہ جہنم کے سب دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ ایک روایت میں ہے وغلقت ابواب جہنم۔ (2) اور نسائی (3) وغیرہ میں ابواب الجحیم کا لفظ آیا ہے۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادفہ ہیں اس سے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو جحیم کو دوزخ کے نچلے طبقے کے لئے مختص کرتے ہیں یا ہر طبقے کے الگ الگ نام رکھتے ہیں کیونکہ شارع سے اسکی کوئی وضاحت مروی نہیں بس صرف اتنا معلوم ہے کہ جہنم کے سات دروازے ہیں جس طرح کہ جنت کے آٹھ دروازے بغیر تفصیل کے مروی ہیں لہذا اس بارے میں تعین کرنا شریعت میں رائے زنی ہوگی۔

”وفتحت ابواب الجنة“ بعض صحیح روایات (4) میں ابواب السماء کا لفظ اور مسلم (5) کی روایت میں ابواب الرحمة کا لفظ وارد ہوا ہے۔ صاحب تحفہ فرماتے ہیں کہ اصل تو ابواب الجنة ہے اور باقی دونوں راویوں کا تصرف ہے مگر ابن العربیؒ نے تطبیق دی ہے کہ جب جنتوں کے دروازے کھل جاتے ہیں اور وہ تو آسمانوں کے اوپر ہیں تو سموات کے بطریق اولیٰ کھل جاتے ہیں اور رحمت کا اطلاق اگرچہ ثواب اور انعام پر ہوتا ہے اور اس کے دروازے نہیں ہوتے ہیں مگر رحمت کا دوسرا اطلاق جنت پر بھی ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے اللہ نے جنت کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ”انت رحمتی ارحم بک من شئت“ یہاں دوسرا معنی مراد ہے فلا تعارض۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جنت اور دوزخ حالاً بھی موجود ہیں رداً علی القدریۃ الذین یقولون انها لم تخلق بعد والایخبار فی ذالک کثیرة وقد بلغت من الاستفاضة حدّاً یقرب من التواتر فریقین کے دلائل شرح عقائد (6) میں ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

عارضہ میں ہے کہ ان دونوں جملوں سے معلوم ہوا کہ دوزخ کے دروازے کھلے رہتے ہیں اور جنت

(2) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۴۶ کتاب الصیام

(3) سنن النسائی ج: ۱ ص: ۲۹۹ ”باب فضل شهر رمضان“

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۴۶ ”باب فضل شهر رمضان“

(6) شرح عقائد ص: ۱۰۰ ”والجنة حق والنار حق وهما مخلوقان“

کے بند رہتے ہیں پھر عارض رمضان کی وجہ سے کھول دیے جاتے ہیں تاکہ لوگوں کی امیدیں بڑھیں ہمتیں تیز ہوں اور شوق کی وجہ سے عمل صالح میں اضافہ ہو اس کے برعکس دوزخ کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں تاکہ شیاطین شرمندہ ہوں اور گناہوں میں کمی واقع ہو اور جو گناہ ہیں وہ نیکیوں کے ذریعے محو یا کم ہوں وہ فرماتے ہیں۔

والحق الصحيح المقبول المعلوم ما قال النبي صلى الله عليه وسلم آتی باب

الجنة فأخذ بحلقة الباب فأقرع فيقول الخازن من؟ فأقول: محمد فيقول: بك

أمرت ان لا افتح لاحد قبلك۔

یہ توجیہ جمہور مفسرین کے سورت زمر کی اس آیت (7) وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتی اذا جاءوها وفتحت ابوابها کے بیان سر کے منافی ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اہل جہنم کے لئے لفظ ”فتحت“ بغیر او کے اور اہل جنت کے لئے ”و فتحت“ بالواو اس لئے استعمال ہوا تاکہ معلوم ہو کہ جنتیوں کے استقبال میں جنت کے دروازے پہلے سے کھول دیے جائیں گے جیسے معزز مہمانوں کے لئے ہوتا ہے جبکہ دوزخیوں کی آمد پر ان کے سامنے کھولے جائیں گے۔

اقول ممکن ہے کہ قیامت کے دن یہ ترتیب اسی طرح ہو جائے جیسے رمضان میں ہوتا ہے پھر اس فتح و غلق کو اصل معنی پر حمل کرنے میں کوئی مشکل نہیں بعض لوگوں نے فتح ابواب الجنة کو کثرت طاعات سے عبارت مانا ہے اور غلق کو گناہوں سے کنارہ کشی پر محمول کیا ہے۔

وینادی مناد اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ منادی فرشتہ ہوتا ہے دوسرا یہ کہ اللہ جس کو خیر کی طرف متوجہ کرنا چاہے تو اس کے قلب میں القاء کرتا ہے۔

باباغی الخیر ای طالب العمن و الثواب یہ لفظ نفی سے نہیں کما تو ہمہ ابن العربی بلکہ بغاء یا بغایۃ سے ہے جو بمعنی طلب کے آتا ہے جو بضم الباء ہے۔

اقبل امر ہے اقبال سے ای نعال فان هذا وانك فانك تعطى الثواب الجزيل بالعمل القليل۔

”وہا باغی الشر اقصر“ بفتح الهمزة و كسر الصاد ای ہا مرید المعصية امسك عن

المعاصی وارجع الی اللہ تعالیٰ فهذا اوان قبول التوبة وزمان استعداد المغفرة۔

اور اسی نداء کا اثر ہوتا ہے کہ روزہ اگرچہ اسباب النوم والکسل میں سے ہے مگر رمضان میں مساجد معمور رہتی ہیں اور بڑی بڑی نافرمانیاں مستور رہتی ہیں۔

یہ ایسا ہے جیسے عندالولادة بچے کے کان میں اذان دی جاتی ہے تو اسے اگرچہ وہ نہ یاد رہتی ہے اور نہ اس کا مطلب اس وقت سمجھ میں آیا ہوتا ہے مگر اس کے دل میں زندگی بھر کے لئے ایمان سے محبت رہتی ہے۔ المشاہد۔

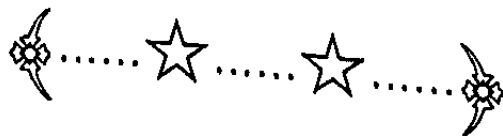
”وللہ عتقاء من النار“ ای وللہ عتقاء کثیرون من النار فلعلک تكون منهم۔
وذلك طیبی فرماتے ہیں کہ یہ اشارہ بعید یعنی ندا کی طرف بھی ہو سکتا ہے اور قریب یعنی وللہ عتقاء کی طرف بھی ہو سکتا ہے۔

کل ليلة ای فی کل لیالی رمضان اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ثواب عمل ختم کرتے ہی فوراً اور نقل جاتا ہے حدیث میں ہے اعطوا الاجیر اجرہ قبل ای یجف عرقہ پھر جب رمضان مکمل ہوتا ہے تو مزید ثواب ملتا ہے جس کا بیان باب کی دوسری حدیث میں ہے۔

من صام رمضان ایماناً ای تصدیقاً بانہ فرض علیہ حق وانہ من ارکان الاسلام اور یہ کہ اس پر ثواب کا وعدہ ہے یہ لفظ مفعول لہ ہے ای لا ایمان ولا جملہ۔

واحتساباً ای طلباً للثواب منه تعالیٰ الاجتساب قصد الحسبة او اخلاصاً یعنی روزہ رکھنے سے مراد لوگوں سے خوف یا شرم نہ ہو بلکہ محض رضائے الہی اور ثواب طلبی ہو۔

غفرلہ ماتقدم من ذنبہ مسند احمد میں ”وماتاخر“ کا بھی اضافہ ہے یہ صغائر پر محمول ہے کما مر اگر صغائر نہ ہوں تو کبائر میں تخفیف ہوگی اور اگر کوئی گناہ نہ ہو تو رفع درجات ہوگا۔



باب ماجاء لاتقدموا الشهر بصوم

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاتقدموا الشهر بیوم ولا یومین الا ان یوافق ذالک صوماً کان یصومه احدکم صوموا الرؤینہ فان غم علیکم فعدوا ثلاثین ثم افطروا۔ اخرجه احمد ایضاً۔

تشریح:-

لاتقدموا بفتح التاء اصل میں لاتقدموا بالآمین تھا جسے تاملی ہے ای! استقبلوہ ذبیہ رمضان و رعایۃ رمضان۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں و اما فی لحاظہ نعقبہ رمضان فعدوا و اما حدثت الذی مرفی الزکوۃ و فیہ لفظ التعظیم رمضان فضمب۔

یعنی رمضان سے ایک دو دن پہلے احتیاط سمجھ کر روزہ نہ رکھو اس نہی کی وجہ میں بعض علماء فرماتے ہیں ”تا کہ روزہ رکھنے سے کمزوری عارض و لاحق نہ ہو جائے اور نشاط متاثر نہ ہو جائے“ مگر اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر دو یا ایک دن کی تخصیص کیوں فرمائی حالانکہ تین فصاعداً سے تو اور بھی ضعف بڑھ جاتا ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ نفل اور فرض میں خلط سے بچنے کیلئے منع فرمایا اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ پھر تو نہی عام ہونی چاہیے تھی حالانکہ جس کو ہر مہینے کے اخیر میں روزہ رکھنے کی عادت ہو اس کو اجازت ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ نہی بطور سد ذرائع وارد ہوئی ہے کہ اگر عام اجازت دی جاتی تو آگے چل کر لزوم کا شبہ پیدا ہو سکتا تھا کما مرفی باب ماجاء فی فضل الصدقۃ۔

تیسرا قول یہ ہے کہ شارع نے حکم صوم رؤیت ہلال پر موقوف کیا ہے لہذا پہلے رکھنے سے اس حکم کی اہمیت کم یا ختم ہو جاتی ہے۔

پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ منع شعبان کی سولہ تاریخ سے شروع ہو جاتا ہے البتہ رمضان سے ایک دو دن قبل رکھنا حدیث باب کی وجہ سے حرام ہوگا اور اس سے قبل تیرہ یا بارہ ایام میں مکروہ ہوگا حدیث ابی ہریرۃ

مرفوعاً اذا انتصف شعبان فلا تصوموا اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان۔

جمہور کے نزدیک نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنا بلا کراہت جائز ہے اور مذکورہ حدیث چونکہ ضعیف ہے اس لئے اس سے کراہیت ثابت نہ ہوگی۔ وقال احمد و ابن معین (۱) انه منكر بعض حضرات نے دونوں حدیثوں میں تطبیق دی ہے جسے حافظ ابن حجر (۲) نے پسند فرمایا کہ نصف شعبان کے بعد نہی ان لوگوں سے متعلق ہے جو روزہ رکھنے سے کمزوری کا شکار ہو سکتے ہیں جبکہ حدیث باب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو بہت احتیاط رکھنا چاہتے ہیں۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں فان الاحتیاط علی العبادۃ انما یکون اذا وجبت مطلب یہ ہے کہ احتیاط وہاں ہونی چاہیے کہ مقدار واجبی میں نقصان کا خطرہ ہو وبعد تمامها الاحتیاط بها زیادة فیها وتلك سيرة يهودية وسنة نصرانية وهي اشد من الزنا والخمر في الاثم والعقوبة۔

اس قول سے سابقہ اس جواب کی تائید ہوتی ہے جس میں کہا گیا تھا کہ یہ نہی فرض اور نفل کے درمیان اختلاط سے بچنے کے لئے وارد ہوئی ہے چنانچہ عارضہ میں ہے۔

الذرائع اصل من اصول الفقه وهو كل فعل جائز في ذاته موقع في محذور او

محذور لعاقبته۔

بلاشبہ یہ ایک زرین اصول ہے اسی کو اپنانے سے بدعات و منکرات سے بچا جاسکتا ہے اس ضابطہ کو نظر

انداز کرنے والے آج یہودیت و نصرانیت کی راہ پر گامزن ہیں اعاذنا اللہ من الاثم والعدوان۔

قال ابن العربی فی العارضة وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لتبعن سنن من

كان قبلکم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتی لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه وقد

فرضت علیہم العبادات فبدلوها بالزیادة والنقصان وغیروا صومہم فانه کتب

علیہم فزادوا فیہ بذرائع باطلۃ۔

باب ماجاء لاتقدموا الشهر بصوم

(۱) فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۲۹ 'باب لا تقدم رمضان بصوم يوم ولا يومین'

(۲) ایضاً حوالہ بالا

ہدایہ (3) میں ہے۔

ان تقدیم رمضان بیوم او یومین بنیۃ رمضان مکروہ تحریماً واما صوم ثلاثة ايام فصاعداً قبل رمضان فلا باس فيه واما القضاء والكفارة فقیل انه خلاف الاولى ومکروہ تنزیہاً واما النفل المطلق قبل رمضان بثلاثة ايام فصاعداً فلا کراہۃ فیہ ۔
اس پر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

و مراد صاحب الهدایۃ بنیۃ رمضان ان یصوم لرعاۃ رمضان کما فی الترمذی فی الباب لمعنی رمضان الخ ۔

صوموا الرؤیۃ ای لاجل رؤیۃ الهلال پس یہ لام تعلیل کے لئے ہے اور ضمیر ہلال کی طرف عائد ہے جیسے تورات بالحجاب اکتفاء بقریۃ السیاق ان مفسرین کے مطابق جو ضمیر تورات کی شمس کی طرف لوٹا ہوتے ہیں۔ یہ مسئلہ ان شاء اللہ آگے آجائے گا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعتبار رؤیت ہلال کو ہے نہ کہ منازل کے حسابات کا جبکہ عند البعض منازل قمر کے حساب کی بھی رعایت کی جائے گی گویا جمہور کے نزدیک روزہ کا حکم وجود قمر فی الافق پر موقوف نہیں بلکہ شہود رؤیت پر مبنی ہے نفس الامر میں ہونے یا نہ ہونے سے اس کا تعلق نہیں فائز پر بہر حال یہ حدیث اعتبار رؤیت میں جمہور کی حجت ہے۔

فان غم علیکم ای غطی وستر الهلال علیکم یعنی فی لیلة الثلاثین ومنه الغم لانه یستر القلب وغممت الشئ اذا سترته وغطیته قال الحزری فی النہایۃ یقال غم علینا الهلال اذا حال دون رؤیتہ غیم او نحوہ۔

”غم“ کی ضمیر جو ہلال کی طرف لوٹی ہے نائب فاعل ہے۔

و یحوز ان یکون ”غم“ مسنداً الی الظرف ای فان کنتم مغموماً علیکم فاکملو العدة انتہی۔

”فعدوا ثلاثین“ بصیغہ امر مد سے بمعنی گننے کے ہے یعنی پھر شعبان کے تیس یوم پورے کر لو۔

قولہ اخیر نا منصور اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام ترمذی ان سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں کیونکہ یہ تو محال ہے اس لیے کہ منصور کی وفات ایک سو بتیس میں ہوئی ہے جبکہ امام ترمذی کی پیدائش دو سو نو کی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان سے بھی اسی مضمون کی روایت انہی الفاظ کے ساتھ ہذا الباب میں مروی ہے۔

باب کراہیۃ صوم یوم الشک

عن صله بن زفر قال کنا عند عمار بن یاسر فاتی بشاة مصلیۃ فقال کلوا فتنحی بعض القوم فقال انی صائم فقال عمار من صام الیوم الذی شک فیہ فقد عصی ابا القاسم۔
رجال:-

(ابو خالد) ان کا نام سلیمان بن حیان الازدی ہے کوئی صدوق تخطی من الثامۃ۔
(صلہ بن زفر) بکسرہ صاد و تخفیف لام مفتوحہ اور زفر بروزن عمر ہے کوئی اور کبار تابعین میں سے ہیں۔
(کنا عند عمار بن یاسر) صحابی جلیل مشہور من السابقین الاولین بدری قتل مع علی
بصفتین سنة سبع و ثلاثین۔☆

تشریح:-

(مصلیۃ) بروزن مرمیۃ ای مشویۃ یعنی بھنی ہوئی بکری۔
(فتنحی بعض القوم) ای اعتزل یعنی کھانے سے بچنے کی غرض سے الگ ہو کر بیٹھا۔
(نقال) کی ضمیر بعض القوم کی طرف عائد ہے۔
من صام الیوم الذی شک فیہ بعض نسخوں میں لفظ یشک مضارع کا صیغہ آیا ہے۔ بخاری (1) میں
یوم الشک کا لفظ وارد ہوا ہے۔

باب کراہیۃ صوم یوم الشک

(1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۵ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا“

یوم الشک سے مراد شعبان کی وہ تیس تاریخ ہے جس میں مطلع ابر آلود ہو اور چاند نظر نہ آ سکے جس سے چاند ہونے اور نہ ہونے دونوں احتمال پیدا ہو گئے ہوں یا چاند دیکھنے کی افواہیں تو گرم ہوں مگر دیکھنا ثابت نہ ہو یا ایک شخص نے دیکھنے کی گواہی دی ہو مگر اس کی شہادت رد کردی گئی ہو یا پھر دیکھنے کے گواہ تو دو ہوں مگر وہ فاسق ہوں جن کی گواہی مسترد ہوئی ہوتا ہم ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ ۳۰ شعبان کو مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آئے تو وہی یوم الشک کہلائے گا۔

فقد عصى ابا القاسم یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت ہے یہاں اس تخصیص کی وجہ عند البعض یہ ہے کہ شریعت کی حدود مقرر کرنا عبادات میں زمان و مکان، نفل و فرض وغیرہ کی تقسیم کرنا صرف شارع کا کام ہے یہ تصرف کسی اور کو حاصل نہیں۔

ابن حجر (۲) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس قسم کی رائے صحابی اپنی طرف سے نہیں دیتا ہے۔

یوم الشک میں روزہ سے ممانعت کی وجہ یہ ہے تا کہ حدود شرعیہ میں اختلاط نہ آنے پائے یعنی فرض اور نفل ایک دوسرے میں تداخل نہ کر جائیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں۔

ذباً عن حدود الشرع ان يتصرف فيها زيادة كما يذب عن التصرف فيها بنقصان۔

اسی نکتے کے پیش نظر فقہاء نے عوام اور خواص کے درمیان فرق کر کے حکم دیا ہے کہ عوام تو نہ رکھے اور خواص کے لئے رکھنا افضل ہے۔

ہدایہ (۳) میں ہے۔

والمجاہدان يصوم المفتى بنفسه (دون ان يامر غيره) اخذاً بالاحتياط ويفتى

(۲) فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۲۰ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأيتم الهلال الخ“

(۳) ہدایہ ج: ۱ ص: ۷۳ کتاب الصوم

العامة بالتلوم (ای الانتظار) الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيًا للثمة۔

ہدایہ کے محشی نے عوام اور خواص کا فرق کچھ اس طرح بیان کیا ہے ”ان کل من يعلم نية يوم الشك فهو من الخواص والا فهو من العوام“ یعنی جو نیت میں تردد سے بچ سکتا ہے وہی رکھنے کا مجاز ہوگا اس کی صورت یہ ہوگی کہ آدمی ذہن کو توہمات سے پاک و خالی کر کے صرف نفل کی نیت کر لے چونکہ عوام اس پر قادر نہیں اس لیے وہ اس یوم کے روزہ سے پرہیز کریں۔

پھر اگر کسی نے یوم الشک کا روزہ تردد کے ساتھ رکھا تو اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ تو ہدایہ (4) میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تردد اصل نیت میں ہو مثلاً اگر کل کا دن رمضان کا ہے تو میرا روزہ ہے ورنہ نہیں ہے تو اس صورت میں عدم نیت کی وجہ سے روزہ منعقد نہیں ہوگا پس اگر یہ دن بالفرض رمضان کا بھی ہو وہ شخص مغرب تک منہ بند رکھے تب بھی وہ امساک روزہ متحقق نہیں ہوگا کیونکہ نیت عزم کو کہتے ہیں اور اس نے کوئی عزم روزے کا نہیں کیا ہے۔

اور اگر تردد اصل نیت میں نہ ہو بلکہ وصف میں ہو مثلاً نفس روزے کی نیت اور عزم تو کر دیا ہو مگر ساتھ یہ بھی کہتا ہو کہ اگر کل رمضان ہو تو رمضان ہی کا روزہ رکھوں گا اور اگر شعبان ہو تو کسی اور واجب یا نفل روزہ کی نیت کرتا ہوں ایسی صورت میں اگر رمضان ثابت ہو تو وہ روزہ رمضان کا واقع ہوگا البتہ اگر وہ دن شعبان کا تھا تو پہلی صورت میں جس میں تردد واجب اور فرض میں ہو واجب آخر ادا نہیں ہوگا جبکہ دوسری صورت میں جس میں تردد رمضان اور نفل میں ہو نفل روزہ ہو جائے گا تاہم مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح نیت کرنا مکروہ ہے۔ نیز رمضان نہ ہونے کی صورت میں اگر اس نے یہ روزہ توڑ دیا تو اس کی قضا لازم نہیں ہے۔ انتہی حاصل مافی الہدایۃ۔

پھر یوم الشک میں روزہ نکھنا چاہیے یا نہیں؟ تو امام ترمذی نے جمہور کا مذہب کراہیت کا نقل کیا ہے امام نووی (5) نے بھی ایسا ہی کہا ہے وہ فرماتے ہیں وبہ قال مالک والشافعی والجمہور اس کے برعکس بعض صحابہ روزہ

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۳۸ ”باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال الخ“

کے حق میں ہیں جیسے حضرت عائشہ، حضرت عمر، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت اسماء، حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم، تاہم بعض حضرات نے صحابہ کی رائے اس بارے میں نفی اور اثبات دونوں طرح نقل کی ہے مثلاً صاحب ہدایہ (6) فرماتے ہیں وقیل الصوم افضل اقتداء بعلی و عائشة فانہما کانا بصوماہ جبکہ ابن عبدالبر نے حضرت علی سے کراہت نقل کی ہے بہر حال یہ مسئلہ صحابہ اور ان کے بعد تابعین کے درمیان اختلافی رہا ہے مگر یہ اختلاف نفل کا رکھنے اور نہ رکھنے سے متعلق ہے فرض یعنی رمضان کی نیت سے کوئی بھی جواز کا قائل نہیں سوائے ایک قول امام احمد کے ان سے دوسرا قول عدم جواز کا ہے خواہ نفل کی نیت سے ہو یا فرض۔ تیسرا قول ان کا یہ ہے کہ المرجع الی رأى الامام فی الصوم والفطر اور غالباً عند الحنا بلہ یہی آخری قول آج کل زیادہ قابل اعتماد و معمول بہ ہے کیونکہ سعودی حکومت کے بارے میں یہ بات کافی مشہور ہے کہ وہ رمضان کا اعلان یا تعین چاند دیکھنے سے قبل کرتے ہیں اگرچہ اس کی وجہ کلینڈر کا حساب بھی ہو سکتا ہے جو عند احمد فی قول معتبر ہے کماسیاتی ان شاء اللہ۔

حنفیہ کے نزدیک ممانعت کی وجہ چونکہ شک اور تردد فی النیۃ ہے اس لئے وہ اس بارے میں تفصیل کرتے ہیں کما مر یعنی اگر کوئی شخص قادر علی التعمین ہو کہ فقط نفل کی نیت کر سکے مثلاً کسی کو جمعرات و جمعہ کو روزہ رکھنے کی عادت ہو اور جمعہ کے دن تیس شعبان ہو گئی یا ہر ماہ کے اخیر میں روزہ رکھتا ہو یا پھر خواص رکھنا چاہے تو اس کی اجازت بلکہ رکھنا افضل ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

”حدیث عمار حدیث حسن صحیح“ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ صاغانی نے اس حدیث کو موضوعی قرار دیا ہے لیکن مجھے نہیں معلوم کہ انہوں نے یہ وضع کا حکم کیوں لگایا ہے کیونکہ اس میں کوئی راوی متہم بالکذب نہیں ہے بلکہ سارے راوی ثقہ ہیں۔

امام بخاری نے بھی اس کی صحت پر جزم کیا ہے وقال البیہقی فی المعرفة ان اسنادہ صحیح اسی طرح ابن حبان ابن خزیمہ حاکم اور دارقطنی نے بھی صحیح قرار دیا ہے لہذا صاغانی کی بات صحیح نہیں۔

باب ماجاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”احصوا ہلال شعبان لرمضان“۔

رجال:-

(مسلم بن حجاج) ہو صاحب الصحیح حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ مصنف نے امام مسلم رحمہ اللہ سے سوائے اس ایک حدیث کے دوسری کوئی روایت اپنی کتاب میں نہیں لی ہے وھو من رواۃ الاقران فانھما اشترکا فی کثیر من شیوھما۔☆

تشریح:-

احصوا‘ بقطع الھمزۃ امر من الاحصاء وھو فی الاصل العد بالحصا کنکریوں سے شمار کرنا مقدار جاننا چونکہ اس طرح گنتی کرنے میں غلطی نہیں ہوتی ہے اور حساب یاد رہتا ہے اس لیے احصو سے تعبیر فرمایا۔ قلعہ کو حصین اس لئے کہتے ہیں کہ وہ محفوظ جگہ ہے اس لئے طبعی فرماتے ہیں۔

الاحصاء المبالغۃ فی العد بانواع الجھد ولذلك کنی بہ عن الطاقۃ فی قولہ

علیہ السلام استقیموا ولن تحصوا وقال ابن حجر: ای اجتھدوا فی احصائہ

وضبطہ بان تتحروا مطالعہ وتراءوا منازلہ لاجل ان تكونوا علی بصیرۃ فی

ادراك هلال رمضان علی حقیقتہ حتی لا یفوتکم منہ شیء کذا فی المرقاۃ (1)

پھر یہ احصاء صرف شعبان کے مہینے کا لازم ہے یا پورے سال کے شہور کا تو اس میں اختلاف ہے

عارضہ میں ہے۔

فمن الناس من یراعی الاہلۃ کلھا فی العام لئلا یاخذ فی کل شھر المطلع غیم

باب ماجاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان

(1) مرقاۃ ج: ۴ ص: ۲۴۷ ”باب رؤیۃ الہلال“

فلایہندی الیہ ومنہم من قال وهو الاکثر یحصى ہلال شعبان خاصة وعلیہ
یدل الحدیث البدیع رواہ الترمذی۔

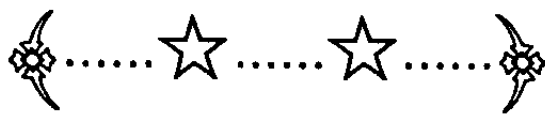
یایوں کہنا چاہئے کہ شعبان میں حساب کا اہتمام زیادہ ہوگا۔
”لرمضان“ ای لغرض رمضان واجلہ طلباً لتحصیل صیامہ وفضلہ فان هذا الاحصاء یدل
على الاستعداد لرمضان والانتظار له والاهتمام بشأنه فيثاب على ذلك كله لانه دخل في العبادة
لكون هذه الامور مقدمة لها۔

یہ حدیث مختصر ہے پوری حدیث دارقطنی (2) نے روایت کی ہے۔
احصوا ہلال شعبان لرمضان ولا تخططوه برمضان الا ان يوافق ذلك صياماً
كان يصومه احد وصوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته فان غم عليكم فانها ليست
بمغنى عليكم العدة۔

قال ابو عيسى حديث ابى هريرة رضى الله عنه لانعرفه مثل هذا“ ای بهذا اللفظ الا من
حديث ابى معاوية یعنی یہ ابو معاویہ کا تفرد ہے ورنہ اصل الفاظ وہ ہیں جو محمد بن عمرو عن ابی سلمة الخ کی حدیث
میں ہیں اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ دونوں حدیثوں کا مضمون الگ الگ ہے لہذا یہ دونوں حدیثیں
اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں گویا ترمذی کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب بنوری صاحب رحمہ اللہ (3) نے ان الفاظ کے ساتھ دیا ہے۔

لكن الحاكم في مثله ذوق المحدثين الحذاق واعتبارهم ولا عبرة بقول غيرهم
في مثل هذا المقام وليس هذا موضع احتمالات عقلية۔



(2) دارقطنی ج: ۲ ص: ۳۳ کتاب الصیام رقم حدیث: ۲۱۵۴

(3) معارف السنن ج: ۵ ص: ۳۳۵ ”باب ما جاء في احصاء هلال شعبان الخ“

باب ماجاء ان الصوم لرؤية الهلال والافطار له

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتصوموا قبل رمضان صوموا الرؤیۃ و افطروا الرؤیۃ فان حالت دونہ غیابۃ فاکملوا ثلاثین يوماً۔

تشریح:-

صوموا الرؤیۃ ضمیر ہلال کی طرف راجع ہے جیسے توارت بالحجاب میں شمس کی طرف راجع ہے علی قول

کما مر۔

طیبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

اللام للتوقیت کقولہ تعالی اقم الصلوۃ للذک الشمس ”دونہ“ ای دون الهلال
”غیابۃ“ یہ لفظ تین طرح پڑھا جاسکتا ہے بفتح الغین اور دو یائین کے ساتھ کسبۃ وزنا ومعنا۔ قال
القاری هذا هو المشہور فی ضبط هذا الحدیث قال ابن العربی ومنہ الغی الذی لا یظهر معہ
الرشد یسترہ ویذهبہ۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یائے ثانی کی جگہ باہو غیابۃ یہ غیب سے ہے تقدیرہ ماخفی علیک واستترتیرا طریقہ
غیابۃ یعنی بالنون پڑھنے کا ہے یہ غین سے ہے وہو الحجاب۔

یعنی اگر چاند کے آگے بادل وغیرہ کوئی حجاب وساتر حائل ہو جائے تو پھر تیس دن (شعبان کے)
پورے کر لیا کرو۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاند کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ صحیح
نہیں ہے ایک اور حدیث میں ہے۔

فان غم علیکم فعدوا ثلاثین ثم افطروا کما مر فی باب ماجاء لاتتقدموا الشهر
بصوم۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وقد زاد صلى الله عليه وسلم بياناً فقال في الصحيح فان غم عليكم فصوموا
ثلثين يوماً۔ وقد روى النسائي (1) عن الحجاج بن ارطاة عن ربيع مرسلًا قال
النبى صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاتموا شعبان ثلاثين۔

بخاری (2) میں ہے فان اغمى عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين۔ اس کا صاف مطلب یہ
ہے کہ اگر بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی بناء پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں یہ نہیں ہوگا کہ
محض حساب یا ماہر فلکیات کی رائے پر فیصلہ کر کے رمضان کا حکم جاری کر دیا جائے۔

حدیث میں آتا ہے۔ (3) امانحن امة امة لانحسب ولا نكتب یعنی باعتبار اکثر کے اس کی وجہ
یہ ہے کہ شریعت میں ایسے اسباب کو مدار حکم نہیں مانا جاتا ہے جن سے کسی یقینی نتیجے پر پہنچنا معتذر ہو اور یہی وجہ ہے
کہ علم نجوم کہانت علم رمل اور کئی وغیرہ سے ممانعت فرمادی اسی پر قیاس کر کے کہا جائے گا کہ قمری حساب میں چونکہ
کلینڈر میں غلطی کا قوی امکان ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت کے احکام میں اکثریت کا اور سہل پہلو کا لحاظ رکھا جاتا ہے نجوم اور منازل
قمر کا حساب تو بہت کم ہی لوگ جانتے ہیں اور وہ بھی صرف شہری آبادی میں جہاں تک دیہاتوں اور جنگلوں کا
تعلق ہے تو وہاں یہ سہولت میسر نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے ابن العربی فرماتے ہیں۔

فعلق الحكم بالرؤية وهي ممكنة لجميع الخلق وهكذا جعل سبحانه اسباب
العبادات المفروضة على كل بيئة بيان مشاهدة لان فيها العالم والجاهل
والفطن والغافل وكلهم يشترك في المشاهدة وبهذا الاصل يطل ماروى عن
ابن شريح وبعض التابعين من التعلق بدقائق النجوم ودرجاتها۔

باب ماجاء ان الصوم لرؤية الهلال والافطار له

(1) سنن النسائي ج: ۱ ص: ۳۰۱ "اکمال شعبان ثلاثين اذا كان غيم"

(2) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۶ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رايتم الهلال الخ"

(3) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۶ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا نكتب ولا نحسب"

بعض شافعیہ کا بھی یہی کہنا ہے جیسا کہ ابن العربی السابعة کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں۔

ان بعض الشافعية يقول انه يرجع في استهلال الهلال الى حساب المنجمين۔
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

وقال احمد بن حنبل ان حساب محاسبی منازل القمر معتبر۔

بہر حال مذکورہ احادیث جمہور اور ائمہ ثلاثہ کی قوی دلائل ہیں۔

قال في العارضة وقد روى ابن نافع عن مالك ان الامام اذا كان يصوم
بالحساب او يفطر انه لا يقتدى به۔

باب ماجاء ان الشهر يكون تسعاً وعشرين

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ما صمت مع النبي صلى الله عليه وسلم تسعاً وعشرين

اکثر مما صمنا ثلاثين۔

رجال:-۔

(عمرو بن الحارث بن ابی ضرار) بکسر المعجمة صحابی قلیل الحدیث وهو

اخو جویریة ام المؤمنین رضی اللہ عنہما۔

تشریح:-

امام ترمذی کا مطلب اس ترجمۃ الباب سے تیس کی نفی نہیں ہے کیونکہ شیخ عبدالقاہر جرجانی نے تصریح کی

ہے کہ تقدیم الخبر کبھی کبھی بیان الجزئیۃ کے لئے ہوتی ہے اس کی تائید حضرت عائشہ کی روایت مسند احمد (1) سے

بھی ہوتی ہے۔

باب ماجاء ان الشهر يكون تسعاً وعشرين

(1) مسند احمد ص: ۸۹ ج: ۱۰ رقم حدیث: ۲۶۱۲۶ ولفظہ فانکرت ذالک عائشۃ الخ

قالت لا تقولوا ان الشهر انما يكون تسعاً وعشرين بل قال عليه السلام الشهر يكون تسعاً وعشرين تعنی بلاللفظ ”انما“۔

یعنی اس میں ادوات حصر نہ مروی ہیں اور نہ مراد ہیں۔

حدیث ثانی میں جو اشہر تسع وعشرون کا لفظ آیا ہے اس سے اگرچہ بظاہر حصر مستفاد ہوتا ہے لیکن یہاں بھی خصر مراد نہیں ہے کیونکہ یہ الف لام یا تو عہد ذہنی کے لئے ہے جو نکرہ کے حکم و قوت میں ہوتا ہے تو یہ قضیہ مہملہ ہوگا جو جزئیہ کے حکم میں ہے یعنی بعض مہینے انتیس کے ہوتے ہیں یا پھر عہد خارجی کے لئے ہے یعنی یہ مہینہ جس میں ایلا ہوا تھا مثلاً یا پھر یہ محمول ہے اکثر و اغلب پر یعنی اکثر و بیشتر مہینے انتیس کا ہوتا ہے جس کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث فی الباب ہے یا یہاں قد مقدر ہے بقرینہ درمیانی روایت کے یعنی الشهر قد یكون تسعاً وعشرين ابن عربی نے فرمایا یہ حصر اضافی ہے یعنی انتیس سے کم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تیس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔

قوله ما صمت مع النبي صلى الله عليه وسلم الخ ابوداؤد (2) میں ہے۔
”لما صمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم الخ“۔

قال ابوطيب السندی ”ما“ تحتمل ان تكون مصدرية في الموضعين ای صومی تسعاً وعشرين اکثر من صومی ثلاثين وتحتمل ان تكون في الموضعين موصولة والعائد محذوف والتقدير ما صمته حال كونه تسعاً وعشرين اکثر مما صمناه حال كونه ثلاثين وعلى التقديرين قوله ”اکثر“ مرفوع على الخبرية والحاصل ان الاشهر الناقصة اکثر من الوافية۔

بعض نے ما کو نافیہ مانا ہے مگر یہ بعید ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ابن حجر نے فرمایا۔

قال بعض الحفاظ صام صلى الله عليه وسلم تسع رمضاناتها منها رمضانان فقط ثلاثون۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نقصان کبھی پے در پے دو ماہ میں ہوتا ہے کبھی تین میں اور کبھی چار میں چار سے زیادہ مہینوں میں لگاتار نقص نہیں آ سکتا ہے۔

قوله آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای حلف ان لا یدخل علیہن یعنی یہاں ایلاء سے مراد شرعی نہیں کیونکہ وہ تو کم از کم چار ماہ تک ہوتا ہے بلکہ معنی لغوی بمعنی حلف ہے۔

اس روایت سے امام ترمذی استدلال کرنا چاہتے ہیں اس بات پر کہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر نے یہاں اعتراض اٹھایا ہے کہ ایلاء بمعنی حلف لینا بھی کیسے صحیح ہوگا حالانکہ ہجران المؤمن تو تین دن سے زیادہ جائز نہیں پھر فتح کے نکاح میں اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کی تعداد نو تھی جب نو کو تین سے ضرب دیں گے تو اس سے ستائیس دن بن جاتے ہیں حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے دو یوم تھے لکنہا کانت امۃ تو کل انتیس ہو گئے لہذا تین سے زائد ہجران لازم نہیں آیا۔ (مذہب)

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس ایلاء کا سبب کیا تھا؟ تو بعض روایات میں ہے کہ امہات المؤمنین نے نفقہ میں زیادتی کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ ناراض ہو گئے تھے بعض میں غسل کا واقعہ سبب بنا کما فی الخسین (3) جبکہ نسائی (4) کی روایت میں حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کا قصہ سبب ایلاء بنا اس مقام پر حافظ نے نسائی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (5)

فما قام فی مشربة بضم الراء وفتحها ای غرفۃ تاہم غرفۃ مطلق کرے کہ نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ کمرہ جو بلندی پر ہو اور یہی وجہ ہے کہ جنت کے بیوت و محلات کے لئے غرفات کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں ہے وہم فی الغرفات آمنون (6) فارسی میں اس کو بالا خانہ و حجرہ بالائے حجرہ کہتے ہیں۔

الشہر تسع و عشرون بظاہر اس سے حصر معلوم ہوتا ہے مگر یہاں حصر مراد نہیں کما مر۔

(3) صحیح بخاری ص: ۲۹ ج: ۲ "باب تتغی مرضات ازواجہ واللہ غفور رحیم" کتاب التفسیر

(4) سنن نسائی ص: ۹۷ ج: ۲ "باب الغیرۃ" کتاب عشرۃ النساء

(5) دیکھئے فتح الباری ص: ۳۷۷ و ۳۷۸ ج: ۹ "باب لم تحرم ما احل اللہ لک" کتاب الطلاق

(6) سورۃ سبا آیت: ۲۷

قال ابن العربي في العارضة معناه حصره من احد طرفيه وهو النقصان اى انه قد يكون تسعاً وعشرين وهو اقله وقد يكون ثلاثين وهو اكثره فلا تأخذوا انتم بصوم الاكثر انفسكم احتياطاً ولا تقتصروا على الاقل تخفيفاً ولكن اربطوا عبادتكم برؤيته واجعلوا عبادتكم مرتبطة ابتداءً وانتهاءً باستهلاله۔

باب ماجاء في الصوم بالشهادة

عن ابن عباس رضى الله عنه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال انى رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله اتشهد ان محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال يا بلال اذن فى الناس ان يصوموا غداً۔

رجال:-

(محمد بن اسماعيل) هو الامام البخارى رحمه الله۔

(محمد بن الصباح) الدولابى ابى جعفر البغدادى ثقة حافظ من العاشرة۔

(الوليد بن ابى ثور) هو الوليد بن عبد الله بن ابى ثور الهمدانى الكوفى ضعيف من

الثامنة۔☆

تشرح:-

(جاء اعرابى) اى واحد من الاعراب وهم سكان البادية۔

اننى رايت الهلال الف لام عہدی ہے یا عوض ہے مضایف الیہ سے یعنی ہلال رمضان اس سے معلوم ہوا کہ اس میں سبق دعویٰ یا لفظ شہادت کی ضرورت نہیں بلکہ اخبار کافی ہے کماسیاتی۔

فقال اتشهد ان لا اله الا الله معلوم ہوا کہ اخبار ہو یا شہادت اس کے اعتبار کے لئے اسلام شرط ہے چونکہ بعد الاسلام سارے صحابہ رضی اللہ عنہم عدول ہیں اس لئے اس قید کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

اذن فی الناس امر ہے تا ذین سے بمعنی اعلام و اعلان ہے۔

شہور کا نبوت و ربیت کی گواہی سے بھی ہوتا ہے شہادت علی الشہادت سے 'شہادت علی التناء سے بھی اور چاند دیکھنے کی خبر کا اس طرح مشہور ہونے سے بھی جس میں کوئی ایہام یا شک باقی نہ رہے۔ تاہم احتیاط کے پیش نظر حکم شہور میں تفاوت ہے نیز مطلع کے صاف ہونے اور ابر آلود ہونے سے بھی حکم میں فرق آ جاتا ہے۔

امام نووی (۱) نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ عید الفطر کا چاند ایک شخص کی گواہی سے ثابت نہیں ہوتا ہے ہاں امام ابو ثور عید کے چاند کے اثبات کے لئے بھی ایک عدل کا قول کافی مانتے ہیں۔

لا تجوز شهادة عدل واحد علی هلال شوال عند جمیع العلماء الا باثور فجوزه

بعدل۔ شرح مسلم (۲)

ہلال رمضان میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو متون حنفیہ کے مطابق ایک شخص کی خبر بھی کافی ہے شہادہ میں اس پر دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے کہ وہ شخص خارج بلد سے آ کر دیکھنے کی خبر یا گواہی دے یا پھر وہ بلندی پر ہو گو کہ مطلع صاف ہو شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ یہ جائی اس متعلقہ بلد کے حوالی اور مضافات سے آیا ہو دور دراز کے علاقے سے آنے کی صورت میں یہ مسئلہ اختلاف المطالع کی طرف راجع ہو جائے گا جس کی تفصیل اگلے سے پیوستہ باب لکل اہل بلد و تہتم میں آنے والی ہے۔

مطلع صاف ہونے کی صورت میں شہر رمضان میں ایک شخص کی گواہی قابل قبول نہیں بلکہ نصاب شہادت یہاں بھی ضروری ہوگا تاہم مذکورہ بالا شہادہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ جائی باہر سے آیا ہو یا بلندی پر ہو تو اس کی گواہی قابل اعتبار ہے۔ معارف میں ہے۔

وفی الشروح جواز الاکتفاء بواحد ان جاء من خارج البلد او كان علی مکان

باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ

(۱) النووی علی صحیح مسلم ص: ۳۴۷ "باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الهلال والفطراخ" کتاب الصوم

(۲) حوالہ بالا

مرتفع فی الصحو ایضاً۔

گویا متون کے مطابق فرد واحد کی گواہی نامنظور ہوگی اور شرح کے مطابق مانی جائے گی۔

باب کی حدیث بظاہر شرح کی دلیل ہے مگر متون کی روایت کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلع کے ابرآلود ہونے پر محمول ہے کیونکہ یہ بات مستبعد ہے کہ افق صاف ہو اور صرف ایک ہی شخص فقط دیکھ سکے۔
ایثار الانصاف فی آثار الخلاف (سبط ابن الجوزی) میں ہے کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عمر سے کہا کہ میں نے چاند دیکھا ہے۔

فمسح عمر حاجبه ثم قال این الهلال؟ فقال فقدته یا امیر المؤمنین فعلم ان

شعرة من حاجبه تقوست فظنھا هلالاً۔

تاہم اگر کسی شخص واحد کی گواہی قاضی نے رد کر دی تو بالاجماع وہ خود روزہ رکھنے کا پابند رہے گا ہاں اگر اس نے جماع کر کے توڑ دیا تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہیں قال الشافعی و احمد علیہ الکفارة۔

فطر کے لئے زیادہ طاقتور گواہی کی ضرورت ہوگی جس سے قاضی کو جزم و یقین حاصل ہو جائے۔

قال صاحب الدر المختار فی کتاب الصوم (3) و شرط فی الفطر مع العلة

العدالة و نصاب الشهادة و لفظ اشهد (و مافی معناه من سائر اللغات) و عدم

الحد فی قذف..... لکن لا تشترط الدعوی۔

پھر یہ تعداد کتنی ہونی چاہیے؟ تو اس میں محقق بات یہ ہے کہ یہ قاضی کی صوابدید پر ہے کہ بعض جگہوں میں اور بعض لوگوں کی کم تعداد مثلاً چار پانچ سے بھی یقین آ جاتا ہے جبکہ بعض مقامات میں سینکڑوں کی تعداد بھی ناکافی ہوتی ہے۔ بذل المجہود (4) میں ہے۔

وعن خلف بن ایوب انه قال خمسائة ببلخ قليل (باب فی شهادة الواحد علی

رؤية هلال رمضان)

(3) در مختار مع حاشیہ رد المحتار ص: ۳۵۳ ج: ۳ کتاب الصوم

(4) بذل المجہود ص: ۳۲۵ ج: ۳ کتاب الصوم

بہر حال معلوم یہی ہوا کہ رمضان اور فطر کے ہلال میں فرق ہے جس کی ایک وجہ تو احتیاط فی العبادۃ ہے کما فی العارضۃ دوسری وجہ یہ ہے کہ دارقطنی (5) اور اوسط للطبرانی (6) میں حضرت طاؤس کی روایت ہے فرماتے ہیں میں مدینہ آ گیا اس میں ابن عمر ابن عباس رضی اللہ عنہما موجود تھے کہ ایک آدمی نے والی مدینہ کے پاس آ کر ہلال رمضان کی گواہی دیدی والی نے ان دونوں بزرگوں سے پوچھا تو انہوں نے (اعلان کرنے) کی اجازت دیدی۔

وقالا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجاز شہادۃ واحد علی رؤیۃ ہلال

رمضان وکان لا یجیز شہادۃ الافطار الا بشہادۃ رجلین۔

یہ روایت امام دارقطنی کی تصریح کے مطابق اگرچہ حفص بن عمر کی وجہ سے ضعیف ہے مگر باب کی حدیث اور بعض دیگر وہ احادیث جن میں کم از کم دو گواہوں کی بات کہی گئی ملا کر یہی مذکورہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

(قوله وبہ یقول ابن المبارک والشافعی) ای فی احد قولہ قال النووی وهو الاصح

(واحمد) وبہ قال ابو حنیفۃ وهو قول الجمهور کما صرح بہ الحافظ فی الفتح (7)

یعنی ایک آدمی کی گواہی اثبات رمضان کے لئے کافی ہے۔

(وقال اسحاق: لا یصام الا بشہادۃ رجلین) وبہ قال مالک واللیث والاوزاعی والثوری

والشافعی فی احد قولہ۔

حنفیہ کے مذہب کی جو تفصیل گذر گئی ہے اس کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ عند الحنفیہ متون کے قول میں مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں جبکہ شروح کی روایت کے مطابق صحیح ہے بشرط کما مر۔

عام مہینوں میں سوائے رمضان وعیدین کے دو مردوں یا ایک مرد و عورتوں کی گواہی کافی ہے خواہ مطلع

صاف ہو یا ابراؤد و گردآلود ہو کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عموماً اہتمام نہیں کیا جاتا ہے۔

(5) دارقطنی ص: ۱۳۷ ج: ۲ رقم حدیث ۲۱۲۹ کتاب الصیام

(6) کذا فی مجمع الزوائد ص: ۳۵۰ ج: ۳ رقم الحدیث ۳۸۰۷

(7) فتح الباری ص: ۱۲۳ ج: ۴ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم الہلال فصوموا الخ“ کتاب الصوم

مسئلہ ۱:- اگر کوئی شخص گواہی دے کہ میں نے دن کو چاند دیکھا ہے تو اسکا اعتبار نہیں کیونکہ چاند عند الغروب یا بعد الغروب معتبر ہے ہاں اگر وہ دن کو گواہی دے کہ میں نے گذشتہ رات کو چاند دیکھا ہے تو اس صورت میں سابقہ تفصیل کے تناظر میں اعلان رمضان کیا جاسکتا ہے اور اس کے ساتھ روزہ بھی رکھے اگر کچھ کھایا یا پیانہ ہو اور نصف نہار سے پہلے روزہ شروع ہوا تو اس پر قضا نہیں اور اگر کچھ کھایا ہو یا نصف نہار کے بعد روزہ رکھا تو اس کی قضاء ہوگی اگرچہ اس دن بھی روزہ رکھے گا۔

مسئلہ ۲:- جہاں قاضی نہ ہو جیسے آج کل اکثر ممالک میں نہیں ہیں تو وہاں ثقہ کی بات پر یقین کر کے روزہ رکھا جائے گا اور کم از کم دو ثقہ آدمیوں کی بات پر افطار کرے گا تاہم پاکستان میں چونکہ رؤیت ہلال کمیٹی کا اعلان ریڈیو اور ٹی وی پر نشر ہوتا ہے اور یہ دونوں سرکاری ادارے ہیں اس لئے ان کے اعلان کے مطابق چلنا صحیح ہے الا یہ کہ ان کی گڑبڑ ثابت ہو جائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء شہر اعیاد لا ینقصان

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہر اعیاد لا ینقصان رمضان وذو الحجۃ۔

تشریح:-

رمضان وذو الحجۃ یہ دونوں بدلان اور بیانات ہیں یعنی عید کے وہ دو مہینے رمضان اور ذو الحجۃ ہیں۔ اس پر بظاہر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عید کا ماہ تو شوال کا ہے نہ کہ رمضان کا پھر اس پر عید کا اطلاق کیسے کیا گیا؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ عید کا اطلاق رمضان پر قرب عید یا سبب عید کی وجہ سے مجازاً کیا گیا ہے اس کی نظیر یہ حدیث ہے صلاة المغرب وتر النهار (۱)۔

باب ماجاء شہر اعیاد لا ینقصان

(۱) رواہ احمد فی مسندہ ص: ۲۴۴ ج: ۲ رقم حدیث ۴۸۴۶ ایضاً روی بمعناہ مالک فی مؤطاہ ص: ۱۱۰ الامربالوتر کتاب صلاة اللیل

اس سے معلوم ہوا کہ عید الفطر کو یہ فضل و شرف رمضان کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔

دوسرا جواب حضرت مدنی صاحب نے دیا ہے کہ اصل میں رمضان شریف ہی عید ہے کہ اس میں رحمت خداوندی کی بارش ہوتی ہے لیلۃ القدر بھی اسی میں ہے اس کی ہر رات میں عتقاء من النار ہوتے ہیں تو اس بناء پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہے۔

اس عدم نقصان سے مراد کیا ہے؟ تو اگرچہ اس بارے میں اقوال متعدد ہیں مگر ان کی بنیاد دو باتوں پر ہے کہ آیا لا ینقصان سے مراد نقص ظاہری ہے یا باطنی و معنوی؟ تو امام احمد اور بعض دیگر ائمہ نے اس کے ظاہری معنی مراد لئے ہیں یعنی یہ دونوں ۲۹ دنوں کے نہیں ہوتے ہیں مگر یہ حکم چونکہ مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے اس کی متعدد توجیہات پیش کی ہیں۔

(۱) الاول انهما لا ینقصان معاً فی سنة واحدة قالہ احمد کما قال الترمذی۔

(۲) الثانی لا ینقصان معاً غالباً حکاہ الحافظ فی الفتح۔ (۲)

(۳) الثالث انهما لا ینقصان فی عام بعینہ وهو الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم

هذه المقالة وغير ذلك من الاقوال۔ (۳)

جبکہ بعض دیگر ائمہ نے اس سے مراد عدم نقصان باطنی و معنوی لیا ہے جیسے کہ امام اسحاق وغیرہ سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے یعنی کہ باعتبار اجر و ثواب اور فضیلت کے کمی نہیں ہوتی اگرچہ عدد انتیس کے ہوں مگر اس کا ثواب یعنی اس میں عمل کا ثواب اتنا ہی ملے گا جتنا پورے ماہ اور کامل مہینے کے اعمال پر ملتا ہے بالفاظ دیگر مثلاً جو رمضان میں یوم کا ہے تو جس طرح اس میں روزے اور نماز اور تلاوت وغیرہ یومیہ عبادات پر جتنا ثواب ہوتا ہے اسی طرح جو ماہ رمضان انتیس دنوں پر مشتمل ہو اس کے اندر عبادات پر بھی بڈستور اتنا ہی ثواب ملتا ہے جتنا تیس دن کی صورت میں ملتا تھا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ آخری دن یعنی تیسویں روزے کا رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہے کیونکہ یہاں ایک (آخری) دن کی بات نہیں ہو رہی بلکہ پورے ماہ کے اعمال کی ہو رہی ہے۔ (فلیتنبہ ولیتدبر

(۲) فتح الباری ص: ۱۲۵ ج: ۴ ”باب شہر عید لا ینقصان“ کتاب الصوم

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری حوالہ بالا

ولیتشکر) لہذا مجموعی ثواب برابر ہوگا۔

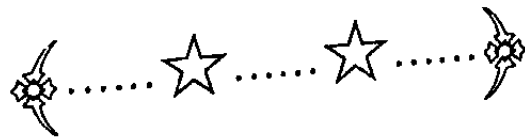
یا مطلب یہ ہے کہ ان مہینوں کے احکام پر اثر نہیں پڑتا ہے خواہ یہ تیس کے ہوں یا انتیس کے وہبذا جزم

اللبہقی (4) و قبلہ و رجح الطحاوی۔ (5)

ان دونوں توجہین سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا کہ ذوالحجہ میں تو مخصوص عبادات کے ایام تیرہ یادس ہیں کہ ایک حدیث میں ہے ما من ایام العمل فیہا افضل من عشر ذی الحجۃ پھر اسے تیس یوم کے برابر کیسے سمجھا جائے گا؟ اور وجہ رفع یہ ہے کہ مہینے کے کم ہونے سے ان مذکورہ کے حکم یا ثواب پر اثر نہیں پڑتا یا مثلاً اگر کسی نے نذر مانی ہو کہ میں آخری عشرہ میں (ذوالحجہ کے) روزے رکھوں گا یا اعتکاف کرونگا تو کمی کی صورت میں بھی اس کی نذر پوری ہو جائے گی۔

یا مطلب یہ ہے کہ یہ باعتبار ذوالقعدہ کے فرمایا کہ ہلال ذی قعدہ کے اخفاء و اغماء کی وجہ سے اگرچہ ذوالحجہ کے شروع ہونے میں ایک دن کی کمی و زیادتی سے غلطی واقع ہو سکتی ہے مگر جو بات وسعت و قدرت سے خارج ہو اس سے ثواب یا حکم پر اثر نہیں پڑے گا۔

قال الطیبی ظاہر سیاق الحدیث بیان اختصاص الشهرین بمزیة لیس فی غیرہما من الشہور و لیس المراد ان ثواب الطاعة فی غیرہما ینقص و انما المراد رفع الحرج عما عسی ان یقع فیہ خطأ فی الحکم لا اختصاصہما بالعیدین و جواز احتمال وقوع الخطا فیہما - کذا فی معارف السنن (6)



(4) کذا فی سنن الکبری للبیہقی ص: ۲۵۱ ج: ۲ "باب الشہر یخرج تسعا و عشرین فیکمل ضیا مہم"

(5) کذا فی شرح معانی الآثار ص: ۳۵۷ ج: ۱ "باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہر اعیاد لا ینقصان رمضان و ذوالحجۃ"

(6) معارف السنن ص: ۳۲۸ ج: ۵

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

نامحمد بن ابی حرملة اخبرني كريب ان ام الفضل بنت الحارث بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على هلال رمضان وانا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتم الهلال فقلت رايناه ليلة الجمعة فقال انت رايت ليلة الجمعة فقلت راه الناس (وفي رواية مسلم) (1) فقلت نعم وراه الناس) وصاموا وصام معاوية فقال لكن رايناه ليلة السبت فلانزال نضوم حتى نكمل ثلاثين يوماً او نراه فقلت لا تكتفى برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

تشریح:-

کریب مصغر ہے ام الفضل حضرت ابن عباس کی والدہ ہیں اور فضل ان کے بھائی ہیں۔
بعثتہ ای کریباً۔ واستهل بصیغة المجهول۔

فرأينا الهلال مسلم (2) میں ہے فرایت الهلال لیلة الجمعة یعنی رمضان ہفتہ کے دن سے شروع ہوا۔ فقال لكن رايناه ای فقال ابن عباس رضی اللہ عنہ حتی انکمل الکمال و تکمیل دونوں سے بنانا صحیح ہے۔
یہ حدیث بظاہر اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر اہل بلد کی رؤیت الگ الگ ہے ایک اہل بلد دوسرے اہل بلد کی رؤیت کے پابند نہیں ہیں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی ظاہری مطلب کو دیکھ کر ترجمہ اخذ کیا ہے مگر یہ مطلب کہاں تک درست ہے؟ اس تحقیق میں جانے سے پہلے جو باتیں مسلم ہیں انہیں بیان کرنا لازمی ہے۔
اس پر اتفاق ہے کہ جو آبادیاں قریب ہیں وہاں اگر ایک جگہ چاند ثابت ہو جائے تو قرب وجوار کے

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

(1) صحیح مسلم ص: ۳۴۸ ج: ۱ ”باب بیان ان لكل بلد رؤیتهم وانهم اذا رءوا الهلال الخ“ کتاب الصیام

(2) حوالہ بالا

دوسرے مکان اس کے پابند ہونگے جیسے مکہ اور جدہ مثلاً۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ دور دراز علاقے و ممالک والے اپنے اپنے اوقات کے مطابق نمازیں پڑھیں گے اور سحری و افطار کریں گے۔

اسی طرح نفس اختلاف مطالع میں بھی کوئی اختلاف نہیں کیونکہ بعض بلاد میں چاند نظر آنا اور بعض دیگر میں نہ آنا قمری مہینے کی تاریخ میں کمی بیشی عام مشاہدہ ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ اختلاف معتبر ہے شرعاً یا نہیں؟ بالفاظ دیگر دو یا دو سے زیادہ ایسے مطلع جو نفس الامر میں مختلف ہوں آیا انہیں شرعاً بھی مختلف سمجھا جائے یا یہ سب لیک ہی ہونگے کہ جس طرح شمسی اوقات تو مختلف ہوتے ہیں مگر تاریخ ساری دنیا میں ایک ہی ہوتی ہے تو کیا قمری تاریخ کا بھی یہی حکم ہے؟

تو ایک رائے یہ ہے کہ ہر مطلع کا الگ الگ اعتبار ہوگا کسی ایک مطلع کے لوگ دوسرے مطلع کی رویت کے پابند نہیں ہونگے یہ اکثر شافعیہ عکرمہ، قاسم، سالم اور امام اسحاق کی رائے ہے بلکہ امام ترمذی نے تو اس کے خلاف کوئی قول ذکر نہ کر کے اس پر اتفاق یا کم از کم اس کو اکثریت کی رائے ظاہر کرنے اور ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے۔ بعض فقہاء حنفیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تمام بلاد خواہ قریب ہوں یا بعید چاند کے لحاظ سے کسی بھی ایک جگہ و مقام کی رویت عند الكل معتبر ہے بشرطیکہ رویت کا ثبوت شرعی طریقے سے ہو جائے یہ حنفیہ کی ظاہر الروایت اور اصل مذہب ہے۔ ابن العابدین فرماتے ہیں۔

وهو المعتبر عندنا وعند المالکيه والحنابلة (3)

تحفة الاحوذی میں ہے۔

قال القرطبي قد قال شیوخنا اذا كانت رؤية الهلال ظاهرة قاطعة بموضع ثم نقل الى غيره بشهادة اثنين لزمهم الصوم۔

عارضہ میں امام مالک کا قول ہے۔

ان اهل اليمن والمدينة يلزمهم العمل برؤية اهل البصرة۔

(3) کذافی رد المحتار مع حاشیہ ابن عابدین ص: ۶۴ ج: ۳ کتاب الصوم مکتبہ دار الکتب العلمیہ بیروت

اس سے معلوم ہوا کہ ابن عبدالبر نے پہلے قول پر جو اجماع نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بذل اور تحفہ میں بحوالہ نیل نقل ہے کہ:

ولا يلتفت الى ما قاله ابن عبدالبر من ان هذا القول خلاف الاجماع۔ (4)

تیسری رائے ابن المباشون کی ہے کہ اختلاف تو معتبر ہے مگر اگر امام العام کی طرف سے اعلان ہو جائے یا اس کے یہاں ثابت ہو جائے تو اس کے زیر فرمان تمام بلاد میں چاند ثابت ہو جائے گا لان البلاد فی حقہ كالبلد الواحد اذ حكمه نافذ فی الجميع۔

یہ قابل ذکر آراء ہیں اس باب میں دیگر اقوال بھی ہیں مگر ان کا ذکر تطویل سے خالی نہیں ہوگا۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ قدس سرہ کی تقریر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی منقول کی گئی ہے کہ جہاں احتیاط کا تقاضا ہو وہاں اعتبار اختلاف کا کیا جائے گا مثلاً ہمارے روزے پورے نہیں ہوئے اور سعودیہ میں عید کا اعلان ہو گیا اور روایت ثابت ہو گئی تو ہمیں اپنے روزے پورے کرنے چاہئے الا یہ کہ یہاں بھی روایت ثابت ہو جائے اور رمضان میں ہم ان کے اعلان پر شروع کر دیں گے کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جمعہ عیدین اور حج اور رمضان میں مسلمانوں کی اجتماعیت مطلوب ہے اور وہ عدم اعتبار اختلاف میں بوجہ اکمل حاصل کی جاسکتی ہے بخلاف دوسرے مہینوں کے گویا اس اختلاف کا رخ دو یا زیادہ سے زیادہ تین ماہ رمضان شوال اور ذوالحجہ کی طرف ہے۔

تاہم پہلے قول کے مطابق اختلاف مطالع کے اعتبار میں متعدد اقوال ہیں کسی نے تین دن کی مسافت حد مقرر کی ہے کسی نے ایک ماہ کی کسی نے پانچ سو میل کی اور کسی نے ایک ہزار میل کی مساحت حد بعد کا لحاظ رکھا ہے لیکن مذکورہ تینوں اقوال اشکال سے خالی نہیں ہیں مثلاً پہلے قول میں غور کرنے سے بآسانی معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں کوئی بھی تحدید قابل اطمینان اور تسلی بخش نہیں بن سکتی ہے کیونکہ برہان تطبیق سے یہ سب حد بندیاں فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً جب ہم ایسے چار مواضع فرض کر لیں کہ یہ سب شرقی و غربی خط پر اس نہج سے واقع ہوں کہ دو دو تو آپس میں قریب ہوں جن کے درمیان فاصلہ کم و بیش تین میل ہو پھر ان چاروں میں سے دور کے

(4) دیکھئے نیل الاوطار للشوکانی ص: ۱۹۵ ج: ۳ ”باب الہلال اذا راہ اہل بلدۃ بل یلزم بقیۃ البلاد الصوم“ کتاب الصوم

دو آپس میں اتنے فاصلہ پر ہوں جو مذکورہ حدود میں کسی بھی حد کے مطابق ہوں تو اس طرح ان دونوں کے مطابح الگ ہوئے اور جب ہم ان میں سے قریبین کا آپس میں یا ایک بعید کا دوسرے گروپ میں سے اقرب کا تقابل کرتے ہیں تو ان کا مطلع ایک ہو جاتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان دونوں جڑوے بلد کے درمیان مطلع بھی الگ الگ ہو۔ (تدبر) الا یہ کہ ہم اغماض کر کے یہ کہیں کہ مذکورہ حدود تحقیقی نہیں بلکہ تقریبی ہیں تو کچھ بات بن جائے گی۔

دوسرے قول پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ آج کل ٹیلی مواصلات کی وجہ سے زمین کے ایک گوشے کی خبر چند لمحات میں ساری روئے زمین پر پھیل سکتی ہے اگر ہم یہ کہیں کہ یہ خبر شہادت شرعی نہیں ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ آج تو تقریباً ساری دنیا اسلامی و شرعی قاضیوں سے جالی ہے تو پھر کس شہادت پر اعتماد کیا جائے اور اگر ہم شہرت خبر و استفاضہ کو کافی مانیں تو لامحالہ آج کی نشریاتی اداروں میں سے جو نسبتہ قابل اعتماد ہیں ان کی خبر یا جو خبر بہت زیادہ مشہور ہو جائے اور غیر اختیاری طور پر مفید للیقین ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کی گنجائش ہونی چاہیے گو کہ یہ حکم دیگر شہادتوں کا ہرگز نہیں ہو سکتا ہے مگر رمضان کے چاند کا حکم تو دیگر شہادتوں کی طرح نہیں ہے تو اس میں نفس خبر بشرط اطمینان بنیاد بن سکتی ہے اور جب اس قسم کی خبروں کا اعتبار کریں گے تو مہینوں کے انتیس سے کم اور تیس سے زیادہ ہونے کا احتمال پیدا ہوگا جو کسی کا قول نہیں۔

ابن المباشون کے قول پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اول تو آج کل امام العام نہیں ہے اور اگر حکومتوں کا اعتبار کیا جائے تو بارڈر کی ایک جانب ایک تاریخ ہوگی اور دوسری جانب دوسری ایک طرف روزہ ہوگا اور دوسری طرف عید ہوگی حالانکہ ان کا مطلع قرب کی وجہ سے بالاتفاق ایک ہے گو کہ اعتبار الگ الگ کرنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔ والمسئلة مشكله جداً اور اس کے اشکال میں کوئی شک نہیں مگر کوئی ایسا راستہ نکالنا بھی ضروری ہے جس سے اگر صحیح نتیجے تک رسائی ممکن نہ ہو تو اتنا ابہام بھی تو نہ رہے کہ جس سے جمعیت خاطر حاصل نہ ہو سکے اس لئے یہاں اولاً مذکور الصدر دونوں قولین کے دلائل پیش ہیں پھر جو صورت آسان تر ہوگی وہ پیش کی جائے گی دما توفیقی الا باللہ العظیم۔

اس بارے میں سب سے پہلے باب کی حدیث پر بحث کرنا مناسب ہے کہ آیا یہ ان لوگوں کی حجت

دلیل بن سکتی ہے جو اختلاف مطالع کے اعتبار کے قائل ہیں یا نہیں؟

تو پہلے قول والے حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عباس نے اہل شام کی روایت پر عمل نہیں کیا اور عذر یہ پیش کیا کہ ہکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکے پاس کوئی ایسی حدیث تھی جو اختلاف مطالع کے اعتبار کو اجاگر کرتی ہو۔

جبکہ فریق مخالف کہتا ہے کہ ابن عباس کے جواب کا یہ مطلب لینا ایک سرسری مفہوم ہے اس میں غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس جواب کا اصل مقصد کیا ہے؟ کیا یہاں کوئی مرفوع حدیث ہے بھی؟ اگر ہے تو وہ کونسی ہے؟ اور وہ کس کی حجت بن سکتی ہے نیز ابن عباس کا جواب قیاس سے بھی ہو سکتا ہے اور عذر کی بناء پر بھی پھر اتنے سارے احتمالات کے ہوتے ہوئے آپ کا استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

اس حدیث کے مطلب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت کریب سے پوچھا کہ آپ نے خود دیکھا ہے اور انہوں نے فرمایا کہ راہ الناس اور اپنی روایت کی بات نہیں کی تو ابن عباس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے خود نہیں دیکھا ہے اور صرف خبر دیتے ہو تو آپ کی خبر ہمارے لئے حجت نہیں ہے کہ نہ تو یہ نقل شہادت ہے اور نہ ہی نقل قضاء۔

لیکن یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ مسلم (5) ہی کی روایت میں حضرت کریب نے اپنی روایت کی تصریح کی

ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگرچہ رمضان کے بارے میں حضرت کریب کی شہادت و خبر تو قابل قبول تھی مگر چونکہ اس کا موقع جاچکا تھا یہ خبر پارینہ ہو چکی تھی کیونکہ یہ گفتگور رمضان کے اخیر میں ہو رہی تھی اس لیے اس شہادت پر اب رمضان کے بجائے عید کا ترتب ہونا تھا اور نصاب شہادت پورا نہ ہونے کی صورت میں جب کسی شاہد کی گواہی کا اعتبار بوجہ مذکورہ کر کے رمضان کا آغاز کر دیا جائے تو گو کہ اس کے مطابق عید کرنا عند البعض تو جائز ہے مگر عند الآخرین عید کے لئے چاند دیکھنا ضروری ہے چاند نظر نہ آنے کی صورت میں اکتیسواں روزہ بھی رکھا جائے گا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نظر اس فقہی جزئیہ پر تھی کہ یا تو ہم چاند دیکھ کر ہی عید کریں گے یا پھر اپنی

روایت کے مطابق روزے پورے کریں گے فلا نزال نصوم حتی انکمل ثلاثین یوماً او نراہ یعنی اگر چہ شام کی روایت کے مطابق یہ اکتیس بنے مگر ہمارے تو تیس ہی ہونگے دیکھئے اس میں رمضان کے آغاز کی کوئی بات نہیں فرمائی بلکہ عید کا مسئلہ بیان کیا۔

تیسرا مطلب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب اپنے اجتہاد اور قیاس سے دیا ہو کہ چونکہ شام اور مدینہ منورہ کے مطالع الگ الگ ہیں لہذا ہم آپ کی روایت کذائی کے پابند نہیں ہیں پھر اس صورت میں دوسرے ائمہ مجتہدین ان کے قیاس کے پابند نہیں ہونگے اور یہی وجہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کوئی حدیث ذکر نہیں فرمائی ہے۔

قاضی شوکانی (6) فرماتے ہیں کہ اگر یہ قول کسی حدیث کی طرف مشیر ہے تو وہ حدیث یہ ہو سکتی ہے۔

لا تصوموا حتی تروا الهلال ولا تفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدة

ثلاثین۔ رواہ الشیخان (7)

مگر دیکھنا یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہی بنتا ہے جو فریق اول کہتا ہے یا یہ فریق ثانی کی جت بنتی ہے۔ شوکانی فرماتے ہیں۔

وهذا لا يختص باهل ناحية علی جهة الانفراد بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين فالاستدلال به علی لزوم رؤية اهل بلد لغيره من اهل البلاد اظهر من الاستدلال به علی عدم اللزوم لانه اذا راه اهل بلد فقد راه المسلمون فيلزم غيرهم ما لزمهم۔

مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عباس کا اشارہ اس حدیث مذکور کی طرف ہے تو وہ تو اتحاد المطالع کی دلیل ہے کما بینہ نہ کہ اختلاف کی۔ وہ مزید لکھتے ہیں۔

ولو سلم توجه الاشارة فی كلام ابن عباس الی عدم لزوم رؤية اهل بلد لاهل بلد آخر

(6) نیل الاوطار ص: ۱۹۵ ج: ۳

(7) صحیح بخاری ص: ۲۵۶ ج: ۱ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأتتم الهلال فصوموا واذرا تیم فافطروا الخ" کتاب الصوم صحیح مسلم ص: ۳۴۷ ج: ۱ "باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال الخ" ولفظه فان غم الخ

لکانہ عدم اللزوم مقیدا بدلیل العقل وهو ان یكون بین الفطرين من البعد ما یجوز معه
اختلاف المطالع وعدم عمل ابن عباس برؤية اهل الشام مع عدم البعد الذی یمکن
معه الاختلاف عمل بالاجتهاد وليس بحجة۔ کذا فی تحفة الاحوذی۔

یعنی اگر ابن عباس کا یہ قول مشیر الی الحدیث ہے تو اس کا جواب گزر گیا کہ وہ اختلاف کی بجائے اتحاد
المطالع کی دلیل ہے اور اگر یہ عمل بالا اجتہاد ہو تو پھر یہ حجت نہیں ہے۔
لہذا ان کے قول کا یا تو وہی مطلب لیا جائے گا جو پہلے اور دوسرے نمبر پر بیان ہوا یا پھر ان کا اجتہاد دیگر
مجتہدین کے خلاف حجت نہیں ہے۔

نوٹ :- یہ مسئلہ دور حاضر میں تیز مواصلات کی وجہ سے اہمیت اختیار کر گیا اس لئے اسلاف سے زیادہ
تفصیل مروی نہیں ہیں کہ اُس وقت اس کی حیثیت نزاع لفظی جیسی تھی۔ (تدبر و تفکر)
تقریبی حل :-

ظاہر ہے کہ اس مندرجہ بالا بحث سے مسئلے کے حل میں کوئی پیش رفت نہ ہو سکی بلکہ صورتحال ابھی تک
جوں کی توں ہے کہ اگر اختلاف مطالع کو معتبر نہ مانا جائے تو اس سے مہینہ کے ایام کا تشریحی حد سے کم یا زیادہ
ہونے کا قوی امکان پیدا ہوتا ہے اور اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو اس کی حد کیا ہونی چاہئے؟
تو اس کے حل میں کوئی حتمی بات اگرچہ متعذر بلکہ تقریباً ناممکن ہے تاہم کچھ کہنے سے پہلے چند اہم
باتیں ذہن میں رہنی چاہئے۔

- (۱)..... جیسا کہ کلام شوکانی سے مترشح ہوتا ہے اس بارے میں سارے اقوال کا دار و مدار قیاس و اجتہاد
پر ہے کیونکہ اگر کوئی صریح حدیث کسی کے پاس ہوتی تو وہ ضرور پیش کرتا واذلیس فلیس۔
- (۲)..... دوسری بات یہ ہے کہ ان اقوال کا مدار احتیاط پر ہے کسی نے ایک صورت (اختلاف المطالع)
کو احوط سمجھا اور کسی نے دوسرے پہلو (عدم اعتبار اختلاف المطالع) کو احوط کہا خاص کر حنفیہ نے تو احتیاط کی
تصریح کی ہے۔
- (۳)..... فقہ حنفی میں مذکورہ دونوں باتوں کی گنجائش ہے کوئی قول خلاف مذہب نہیں ہے۔

(۴) بعض فتوے سرور زمانے کے ساتھ تبدیل ہو جاتے ہیں یعنی جن کا تعلق حالات سے ہو۔

(۵) چاند کبھی بھی کسی مقدار پر جمنا اور رکنا نہیں ہے بلکہ نصف شہر تک بڑھتا ہے اور پھر گھٹنا شروع

ہو جاتا ہے پھر نئے ماہ کی ابتداء سے پھر بڑھنے لگتا ہے اور یہ عمل تدریجی اور دھیمی رفتار سے جاری رہتا ہے اور اس فرق کا احساس گھنٹوں میں بھی کیا جاسکتا ہے مثلاً اگر مشرقی جانب میں چاند نظر آ جائے تو دو تین گھنٹے آگے چل کر مغرب کی جانب اس کی مقدار میں کافی فرق آ جاتا ہے لہذا اگر بنگلہ دیش یا پاکستان میں چاند نظر آ جاتا ہے تو سعودی عرب میں ضرور نظر آ جانا چاہئے بلکہ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ مغربی علاقوں میں نظر آ جائے مگر مشرقی میں بوجہ بارش کے نہ دیکھا جاسکے۔

ان باتوں کو ملحوظ رکھ کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن الماٹھون کے قول کے مطابق اعلان تو سرکاری معتبر ہونا چاہیے تاکہ ان موقعوں پر شریعت کو جو اجتماعیت پسند و مطلوب ہے اس پر اثر نہ پڑے مگر اس میں شرط یہ ہے کہ حکومت ذمہ دار ہو ورنہ تو یہ کام پھر علماء کی ذمہ داریوں میں آتا ہے۔ آج کل علماء کی تفریق آراء و عقائد کی بناء پر چونکہ افراتفری کا قوی امکان ہے اس لیے حکومتی اعلان کو اہمیت زیادہ ہونی چاہیے الا یہ کہ اس میں غلطی کا امکان غالب ہو۔

پھر حکومت کو چاہیے کہ احتیاطاً وہ رویت ہلال کا انتظام رمضان کے لئے ملک کے مغربی حصے میں کر لیا کرے اور عید کا چاند دیکھنے کے لئے مشرقی حصے میں تاکہ شک کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

اگر کسی دوسرے ملک سے دیکھنے کی اطلاع ملتی ہے تو رمضان میں تو اس پر عمل کیا جانا چاہیے اور اسی پر اعتماد کر کے روزہ رکھ لینا چاہیے مگر عید کا چاند خود یعنی اپنے ہی ملک میں دیکھنا چاہیے کسی اور ملک کی رویت پر خاص کر کہ جب وہ مغرب کی جانب ہو اعتماد نہیں کرنا چاہیے اگرچہ روزے اکتیس ہو جائیں گویا یہ زیادتی شروع کی جانب ہے نہ کہ اخیر کی جانب لہذا مہینہ بدستور میں کا ہی رہے گا۔

جو لوگ دونوں ملکوں کے بارڈر کے آس پاس رہتے ہیں ان کو بھی یہی اصول اپنانا چاہیے یعنی ان دونوں ملکوں میں جو پہلے رمضان کا اعلان کرے اسی کے مطابق شروع کرنا چاہئے مگر عید میں اپنے ملک کے اعلان کا انتظار کرنا چاہئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مغرب والے مشرق کی رویت پر اعتماد کر سکتے ہیں مگر مشرق والوں کو عید میں مغرب کی رویت پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیے۔

آج کل لندن کے علماء میں جو دورائے پائی جاتی ہیں کہ آیا وہ مراکو (مراکش) کے ساتھ عید کریں یا سعودیہ کے ساتھ؟ تو میرے خیال میں چونکہ وہ لوگ اگرچہ قریب تو مراکش کے ہیں لیکن چونکہ وہ سعودیہ سے مغرب کی سمت میں واقع ہیں اور ان کا ٹائم دنیا کے اسلام سے پیچھے ہے اس لئے وہ ان دونوں ممالک میں سے بلکہ کسی بھی اسلامی ملک کی رویت پر اعتماد کر سکتے ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء ما يستحب عليه الافطار

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من وجد تمرأ فليفطر عليه ومن لا فليفطر على ماء فان الماء طهور" اى بالغ فى الطهارة فيبتدأ به تفاؤلاً بطهارة الظاهر والباطن۔
تشریح:-

یہ امر عند الجمہور استحباب کے لئے ہے اور شارع کی اصل غرض یہ ہے کہ افطاری حلال چیز اور بلا تکلف بآسانی جو شے میسر و دستیاب ہو، کے ساتھ ہونی چاہیے پس اگر وہ چیز کھجور ہے تو یہ بہت ہی اچھا ہے ورنہ تو پھر پانی باقی اشیاء کی نسبت افضل ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ تمر ملنے کی صورت میں اس کا استعمال واجب ہے ورنہ پانی ہی واجب ہوگا کسی اور چیز سے روزہ کھولنے سے آدمی عاصی ہوگا اگرچہ روزہ ہو جاتا ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب دینے کے لئے امام بخاری (۱) نے اپنی صحیح میں باب باندھا ہے "باب ما يفطر بماتيسر بالماء وغيره" پھر اس میں عبد اللہ بن اوفی رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے۔

قال: سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت الشمس

قال انزل فاجدح لنا -

یعنی ستوپانی میں گھول کر دو۔

اگر تمر یا پانی کا استعمال لازمی ہوتا ہے تو ستو گھولنے کا حکم نہ فرماتے۔

پھر مذکورہ شیخین کے استعمال کی حکمت میں شرح لکھتے ہیں کہ چونکہ مدینہ منورہ میں یہ دو چیزیں بآسانی

دستیاب تھیں اور روزہ سے معدہ خالی ہو جاتا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:-

ومن خواص التمر انه اذا وصل الى المعدة ان وجدها خالية حصل به الغذاء

والا اخرج ما هناك من بقاء الطعام - بذل (2)

یعنی ایک تو یہ ہاضم ہے دوسرے یہ منہضم ہے اور غذاء ہے لہذا اس سے ضعف جلدی دور ہو جاتا ہے نیز

کھجور کو ایمان سے حلاوت میں ایک گونہ مناسبت بھی ہے کما قال الشوکانی (3) اور آنکھوں کے ضعف کی وجہ سے

بینائی میں بھی یہ مفید ہے تاہم اطباء جو لکھتے ہیں کہ میٹھی چیز سے بینائی کمزور ہو جاتی ہے تو اس کا جواب صاحب

بذل نے دیا ہے کہ وہ زیادہ کھانے کی صورت پر محمول ہے کم کھانے سے تو فائدہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگلی

روایت میں ”فتمیرات“ کا لفظ تصغیر کے ساتھ آیا ہے جبکہ ایک روایت میں تو تین کھجوروں کی تصریح ہے۔ (4)

اسی طرح اس سے عصیان کی مرارت اور بھوک کی مرارت بھی زائل ہو جاتی ہے۔ طبیی فرماتے ہیں کہ یہ مانع

عبادت کے لئے بھی مزیل ہے ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہ افضل المطعومات ہے اور پانی افضل المشروبات

ہے لہذا یہ افضل العبادات کے جلب کا سبب بنیں گے اس لئے اللہ فرماتے ہیں وانزلنا من السماء ماء طهوراً

(5) لہذا کھجور کے بعد پانی اس کا متبادل بنا دیا گیا نیز پانی سے جگر کی حرارت کم ہونے میں بھی فائدہ ہوتا ہے اس

(2) بذل المجہود ص: ۳۴۹ و ۳۵۰ ج: ۳ ”باب ما یفطر علیہ“ کتاب الصیام

(3) کذافی نیل الاوطار ص: ۲۲۱ ج: ۴ ”باب کراہۃ الوصال“ کتاب الصوم

(4) رواہ ابو یعلیٰ فی مسندہ ص: ۷۷ ج: ۳ رقم حدیث: ۳۲۹۲ عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسحب ان یفطر علی ثلاث تمرات او شیء لم تصبه النار

(5) سورة الفرقان آیت: ۴۸

میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ آدمی جلد نماز کے لئے فارغ ہو سکتا ہے بخلاف دوسری اشیاء کے نیز ان دونوں میں آگ کی آمیزش بھی نہیں ہے مذکورہ اور نہ جانے دیگر کتنے ایسے فوائد و حکم ہونگے کی بناء پر ”باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة“ کی حدیث میں ترک و برکتہ سے تعبیر کیا گیا ہے ”اذا افطر احدکم فلیفطر علی نمر فانه بركة“ ای ذو برکتہ و خیر کثیر۔

اس باب کی سب ہی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افطار میں ترتیب کے لحاظ سے کھجور پانی پر مقدم ہے پھر تازہ کھجور خشک سے بہتر ہے کما فی الروایۃ الآتیۃ:

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفطر قبل ان یصلی علی رطبات فان لم

تکن رطبات فتمیرات فان لم تکن تمیرات حسا حسوات من ماء“۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ گرمی کے موسم میں پانی کھجور سے پہلے پینا چاہیے اسی طرح جن حضرات کا یہ کہنا ہے کہ مکہ مکرمہ میں زمزم تمر پر مقدم ہے یا مخلوط کر لینا چاہیے تو ان کا قول مذکورہ حدیث کی ترتیب کے خلاف ہونے کی بناء پر بلا سند سمجھا جائے گا ملا علی قاریؒ مرقات میں فرماتے ہیں۔

وقول من قال السنة بمكة تقديم ماء زمزم علی التمر او خلطه به فمردود بانه خلاف

الاتباع وبانه صلی اللہ علیہ وسلم صام عام الفتح ایاماً کثیرة ولم ینقل عنه انه

خالف عادته التی ہی تقديم التمر علی الماء ولو کان لنقل۔ (کذا فی التحفة)



باب ماجاء ان الفطر يوم تفطرون والاضحی يوم تضحون

الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحی يوم تضحون (الحديث)

تشریح:-

مذکورہ روایت ابن العربی نے محمد بن اسحاق اور واقدی دونوں سے الگ الگ سندوں کے ساتھ ذکر فرمائی ہے اور کہا ہے۔

الواقدي ومحمد بن اسحاق امامان عظيمان ثقتان قويان ومحمد بن اسحاق اكبر من محمد بن عمر فلاوجه لتضعيف القوى ولاصلاح في تجريح المعدل۔

تاہم ابوداؤد (۱) اور ابن ماجہ (۲) دونوں نے جزء اول یعنی ”الصوم يوم تصومون“ کو ذکر نہیں کیا ہے شاید امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس حدیث کے مطلب میں قابل ذکر اقوال دو ہیں ایک امام ترمذی نے خود ذکر فرمایا ہے۔ وفسر بعض اهل العلم هذا الحديث فقال انما معنى هذا الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس۔

معارف میں ہے۔ وعظم الناس بضم العين وسكون المعجمة ای اکثرهم وعامتهم۔ جبکہ تحفہ میں ہے۔ بكسر العين وفتح الظاء ای كثرة الناس۔

پھر اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اگر لوگوں نے کوشش کے باوجود چاند نہیں دیکھا اور شعبان کے تیس (۳۰) ایام پورے کر لئے اور پھر عید کا چاند بھی نہ دیکھ سکیں اور رمضان کے بھی تیس روزے پورے کر لئے بعد

باب ماجاء ان الفطر يوم تفطرون والاضحی يوم تضحون

(۱) ابوداؤد ص: ۳۲۵ ج: ۱ ”باب اذا انطأ القوم الهلال“ کتاب الصوم

(۲) ابن ماجہ ص: ۱۲۰ ”باب ماجاء في شهرای العيد“ ابواب الصيام

میں پتہ چلا کہ حساب میں غلطی ہوئی ہے اور پہلا یا دوسرا مہینہ تو انیس کا تھا اسی طرح اگر حج میں اجتہادی غلطی ہوئی اور بعد میں پتہ چلا کہ وقوف عرفہ دس کو واقع ہوا ہے تو اس میں کچھ گناہ اور اعادہ نہ ہوگا بلکہ وہی وقوف وقوف عرفہ معتبر ہوگا اور اسی عمل کو صحیح سمجھا جائے گا۔

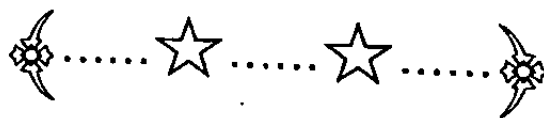
امام خطابی اس حدیث کے ضمن میں فرماتے ہیں۔

”ان الخطأ مرفوع عن الناس فيما كان سبيله الاجتهاد“۔ (3)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ احتیاط سمجھ کر یوم الشک کا روزہ نہ رکھا جائے بلکہ لوگوں کے ساتھ مل کر روزہ رکھا جائیگا۔

تاہم جو شخص اکیلا چاند دیکھ چکا اور اس کی گواہی رد ہوگئی تو عندالجمہور وہ شخص خود روزہ رکھے گا۔ شوکانی نے امام محمد حضرت عطاء اور حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ وہ شخص بھی عام لوگوں کے حکم میں داخل ہے اس کو بھی روزہ نہ رکھنا چاہئے اسی پر قیاس کر کے حج یعنی وقوف عرفہ کا حکم ہے۔

دوسرا قول اس حدیث کے متعلق یہ ہے کہ چاند کا اعتبار حساب المنازل سے نہیں بلکہ دیکھنے سے ہوگا جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے اس کا حاصل و خلاصہ یہ ہے کہ کوئی ماہر فلکیات اپنا حساب کر کے سواداعظم سے الگ رہنے کی کوشش نہ کرے کہ اکیلا روزہ رکھتا ہے عید کرتا ہے اور عرفات پر جاتا ہے یا اپنے ساتھ کچھ لوگوں کو ملا کر اجتماعیت کو منتشر کرتا ہے بلکہ وہ دوسرے لوگوں کے ساتھ رہے نفس الامرا اور حقیقت میں تاریخ کوئی بھی ہو مگر عندالشرع وہی تاریخ معتبر ہوگی جس کو عام مسلمان صحیح سمجھتے ہیں۔



باب ماجاء اذا قبل الليل وادبر النهار فقد افطر الصائم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل وادبر النهار وغابت الشمس فقد

افطرت.

تشرح:-

”اذا قبل الليل“ یعنی جب مشرق کی طرف سے اندھیرا آنے لگے۔

”وادبر النهار“ یعنی جب مغرب کی جانب موجود دن کی روشنی ختم ہو جائے۔

”وغربت الشمس“ یعنی جب سورج مکمل غروب ہو جائے۔

بظاہر اس تیسرے جملے کی ضرورت نہ تھی مگر طیبیؒ نے اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ کوئی یہ توہم کر سکتا تھا کہ

مکمل غروب آفتاب شرط نہیں ہوگا بلکہ بعض کی غیبت بھی کافی ہوگی اسے دفع کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ عموماً تو یہ تینوں اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہی رہتی

ہیں مگر کبھی کبھار کسی عارض کی وجہ سے مغرب کی روشنی ختم ہو کر مشرق سے اندھیرا دکھائی دیتا ہے حالانکہ سورج ابھی

غروب نہیں ہو چکا ہوتا ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تیسرا جملہ ارشاد فرما کر واضح کر دیا کہ عارضی

اندھیرا مثلاً بادل وغیرہ کی وجہ سے چھائی ہوئی تاریکی معتبر نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار سورج کے غروب کو ہے۔ (1)

”فقد افطرت“ یہ صیغہ واحد مذکر مخاطب کا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ دخلت فی وقت الفطر جیسے کہ

انجد اس شخص کی بابت کہا جاتا ہے جو نجد میں داخل و مقیم ہو جائے۔ صحیحین (2) کی روایت ہے ”فقد افطر

الصائم“ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ دخل فی وقت الفطر یعنی روزہ کھولنے کا وقت یہی ہے شعبہ کی روایت میں

باب ماجاء اذا قبل الليل وادبر النهار فقد افطر الصائم

(1) دیکھئے فتح الباری ص: ۱۹۶ ج: ۴ ”باب متى تحل فطر الصائم“ کتاب الصوم

(2) صحیح بخاری ص: ۲۶۲ ج: ۱ ”باب متى تحل فطر الصائم“ کتاب الصوم۔ صحیح مسلم ص: ۳۵۱ ج: ۱ ”باب بیان وقت انقضاء الصوم

وخروج النهار“

اس معنی کی تائید پائی جاتی ہے ”فقد حل الافطار“ طیبی فرماتے ہیں۔

”ویمکن ان یحمل الاعتبار علی الانشاء اظہاراً للحرص علی وقوع المامور۔“

کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں کی عاجزی پسند ہے۔

بعض حضرات نے اس حدیث کا مطلب اس طرح سمجھا ہے کہ جب غروب ہو جائے تو روزہ حکماً افطار ہو گیا چاہے اسے کھولا جائے یا نہ کھولا جائے کیونکہ رات روزہ کے لئے ظرف نہیں ہے شرعاً۔ لیکن ابن خزیمہ نے اس قول کو رد کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

”فقد افطر الصائم لفظ خبر ومعناه الامر ای فلیفطر الصائم۔“

یعنی یہ مطلب نہیں کہ روزہ خود بخود ختم ہو گیا اور افطار ہو گیا بلکہ اسے کھولا جائے تاہم ابن تیمیہؒ سحری تک وصال کے قائل ہیں۔

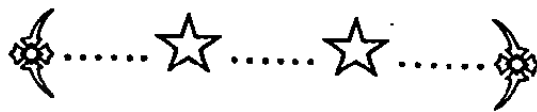
اعترض:- صحیحین (3) میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

لاتواصلوا فایکم اراد ان یواصل فلیواصل حتی السحر الخ۔

یہ حدیث بظاہر فقد افطر الصائم سے معارض ہے کیونکہ ابن خزیمہ اور طیبی وغیرہ نے تو اسے بمعنی انشاء و امر بنایا ہے جبکہ مذکورہ حدیث میں سحری تک روزہ رکھنے کی اجازت و اباحت مصرح ہے؟

جواب:- باب کی حدیث اس شخص کے لئے ہے جو سحری تک وصال کا ارادہ نہیں رکھتا ہے جبکہ ابوسعید

الخدریؒ کی حدیث صرف ایسے شخص کے لئے میث ہے جو سحری تک وصال کا مرید ہو فلا تعارض۔



(3) صحیح بخاری ص: ۲۶۴ ج: ۱، ”باب الوصال الی السحر“ کتاب الصوم و فی صحیح مسلم لم اجده واللہ اعلم و لکن رواہ ابوداؤد و فی سنن

ص: ۳۲۹ ج: ۱، ”باب فی الوصال“ کتاب الصیام۔ لکھی عنی عنہ

باب ماجاء فی تعجیل الافطار

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر۔

تشریح:-

نسائی (۱) اور ابوداؤد (۲) میں اس طرح ہے۔

”لا يزال هذا الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر ان اليهود يؤخرون“۔

اس میں شک نہیں کہ جب تک دین غالب اور ظاہر رہے گا اس وقت تک خیر و برکت باقی و جاری رہے

گی گویا قوام دین ملزوم اور اس پر ترتب خیر لازم ہے۔

”ما عجلوا الفطر“ مراد لفظ اگرچہ خاص ہے مگر مراد متکلم عام ہے جیسا کہ محشی نے لمعات سے نقل

کیا ہے کہ ”فيه اشارة الى ان الدين وغلبته في مخالفة اعدائه“ اور یہی اشارہ مسند احمد (۳) کی روایت میں اس جملہ ”واخروا السحور“ سے بھی ملتا ہے کاش کہ آج کے وہ متجددین جو نام نہاد امن کی باتیں کر رہے ہیں اور اسلام کے اجزاء تسلسل کے ساتھ مریض قرار دیکر غیر اہم سمجھتے ہیں بلکہ انہیں عالمی امن کے لئے اور مسلمانوں کے لئے خطرہ کا پیش خیمہ کے طور پر پیش کر رہے ہیں اگر ان کو اس حدیث پاک میں بیان شدہ فلسفہ سمجھ میں آ جاتا تو وہ شاید محسوس کرتے کہ اسلام کی بالادستی اور خیر و برکت مغرب کے قریب جانے اور ان کے آگے جھکنے سے نہیں بلکہ ڈٹ جانے سے ہی ممکن ہے پھر وہ امن کے لئے انٹرنیشنل مذہب بنانے کا نہ سوچتے۔

باب کی اگلی حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عمل بالسنة اور اعداء اللہ کی مخالفت نہ صرف خیر کا

موجب و سبب ہے بلکہ یہ محبوبیت کی بھی علت ہے۔ اللہ عز و جل نے فرمایا۔

باب ماجاء فی تعجیل الافطار

(۱) رواہ النسائی بمعناہ ج: ۱ ص: ۳۰۴ ”تدر ما بین السحور و بین صلوة الصبح“ لفظہ لابی داؤد

(۲) سنن ابی داؤد ص: ۳۲۸ ج: ۱ ”باب ما یستحب من تعجیل الفطر“ کتاب الصیام

(۳) مسند احمد ص: ۷۱ ج: ۸ رقم حدیث: ۲۱۳۷۰

قل ان کتتم تحبون اللہ فاتبعونی بحبیکم اللہ۔ (4)
تجیل الفطر تمام انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے طیالی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کی تخریج کی

ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انا معشر الانبیاء امرنا ان نعمل الافطار
ونؤخر سحورنا ونضع ایماننا علی شمائلنا فی الصلاة۔

(تحفہ نقلاً عن سراج السہندی)

تجیل فطر میں کئی حکمتیں اور فائدے ہیں۔ بذل الجہود (5) میں ہے۔

قال الحافظ قال المہلب والحکمة فی ذالک ان لا یزاد فی النہار من اللیل ولانہ
ارفق بالصائم واقری لہ علی العبادۃ۔

عارضہ میں ہے کہ جس طرح نماز میں زیادتی صحیح نہیں اسی طرح روزے میں بھی صحیح نہیں اس لئے ملا علی
قاری نے ان لوگوں کا قول رد کر دیا ہے جو عشاء تک تادیب نفس کی غرض سے مواصلت کے قائل ہیں اور اس تاخیر
کو غیر مضر قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

اقول بل یضرہ حیث یفوتہ السنۃ وتعجیل الافطار بشربہ ماء لا ینافی التادیب

والمواصلة مع ان فی التعجیل اظہار العجز المناسب للعبودية ومبادرة الی

قبول الرخصة من الحضرة الربوبية۔ (تحفہ)

تاہم اس تجیل کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو معارف میں ہے۔

اتفق الامة والائمة علی استحبابہما (ای تعجیل الفطر و تاخیر السحور)

پھر غروب کا ثبوت اپنے مشاہدہ سے بھی معتبر ہے دو عدلین بلکہ ایک عدل کی خبر بھی کافی ہے۔

بذل (6) میں ہے۔

(4) سورۃ آل عمران آیت: ۳۱

(5) بذل الجہود ص: ۳۴۹ ج: ۳ "باب ما یستحب من تجیل الفطر"

(6) حوالہ بالا

”واتفق العلماء على ان محل ذلك اذا تحقق غروب الشمس بالرؤية او باخبار عدلين وكذا عدل واحد في الارجح“۔

عارضۃ الاحوزی میں ہے۔

”اتفق العلماء على ان قول المؤذن الواحد مقبول في وقت الصلاة وفي الفطر والامساك للصوم قال النبي صلى الله عليه وسلم ان بلالاً ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم“۔

تنبیہ:- یہ بات عارضہ میں ”باب لا يقدم الشهر بيوم ولا يومين“ کے ذیل میں مسئلہ نمبر ۹ میں کہی گئی ہے۔

تنبیہ ۲:- آج کل بڑے شہروں میں چونکہ مؤذن غروب کا مشاہدہ نہیں کرتا ہے بلکہ کربھی نہیں سکتا ہے وہ مسجدوں میں لگے ہوئے نقشہ پر اکتفاء کرتا ہے اس لئے یہاں اذان میں وقت مقررہ کا اعتبار ہوگا گوکہ احتیاطاً اسے کچھ تاخیر کر لینی چاہیے۔

تنبیہ ۳:- اگر لیپ سال کی وجہ سے ان نقشوں میں کچھ فرق آتا ہے تو پھر ان کے شائع کرنے والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کا تدارک وقفہ وقفہ سے کر لیا کریں۔ تیسری حدیث میں یہ آخری حصہ قابل غور ہے۔

”قالت ايها يعجل الافطار ويعجل الصلوة قلنا عبد الله بن مسعود قالت هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر ابو موسى“۔

کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دوسرے نام کا انتظار کئے بغیر ہذا الخ فرمایا اس کی وجہ حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر یہ تشبیہ دونوں کے ناموں کے بعد آ جاتی تو اشتباہ پیدا ہوتا کہ آیا وہ دونوں کی تحسین کرنا چاہتی ہیں یا ایک کی اور کس واسطے شخص کی۔ تدبر۔

پھر اس حدیث ثالث میں ”ويعجل الصلاة“ کے بارہ میں ابوطیب سندھی فرماتے ہیں۔ الظاهر ان المراد صلاة المغرب ويمكن حملها على العموم۔

اشکال:- ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کیوں تاخیر فرماتے؟

حل:- ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل عزیمت پر تھا جبکہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کا رخصت پر ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ تب ہوگی جب انکا اختلاف فعلی ہو لیکن اگر قوی ہو "فیحمل علی ان ابن مسعود اختار المبالغة فی التعجیل و ابو موسیٰ اختار عدم المبالغة فیہ والا فالرخصة متفق علیہا عند الكل والا حسن ان یحمل عمل ابن مسعود علی السنة وعمل ابی موسیٰ علی بیان الجواز"۔ (تحفہ)

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں چونکہ مطالع میں فرق ہوتا ہے بعض جگہوں میں غروب و طلوع کا اندازہ و فیصلہ آسان ہوتا ہے جبکہ اس کے برعکس بعض دیگر مقامات میں یہ پریشانی ہوتی ہے ایسے مقام کے لوگوں کو احتیاطاً افطار میں کچھ تاخیر اور سحری میں ذرا جلدی بند کرنا چاہئے تو ممکن ہے کہ یہ دونوں بزرگ دوا لگ الگ ایسے مقامات پر رہائش پذیر ہوں جہاں ایک مطلع صاف اور دوسرا مغموم رہتا ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تاخیر السحور

عن زید بن ثابت (رضی اللہ عنہ) قال تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قمنا لی الصلوة قال قلت کم کان قدر ذالک؟ قال قدر خمسين آية۔ الحدیث

تشریح:-

سحور، بفتح السین ہو مایتسحر بہ من الطعام وبالضم مصدر جیسے طہور کے بارے میں گذرا ہے۔

قال قلت یعنی حضرت انسؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے پوچھا کم کان قدر ذالک بخاری (1) کی روایت میں ہے۔

”کم کان بین الاذان والسحور۔ قال ای زید بن ثابت قدر خمسين آية۔“

یعنی درمیانی آیات و قراءت لفظ ”قدر“ مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے اور منصوب بھی اول بناء بر خبریت مبتدا اور دوم بناء بر خبریت کان جو حضرت زید کے جواب میں مقدر ہے۔

معلوم نہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے کیوں یہاں تحیر کا اظہار فرمایا ہے کما نقلہ فی العرف الشذی کہ سحر اور نماز کے درمیان بہت کم وقت بناتے ہیں۔

اس باب میں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔ (۱) نفس سحر کی شرعی حیثیت۔ (۲) اس کی تاخیر کا حکم۔ امام ترمذی نے اسی دو پر مسئلہ کے لئے باب باندھا ہے۔ مسئلہ اولی کے بارے میں بذل میں ہے۔

قال الشوکانی (۲) وقد نقل ابن المنذر الاجماع علی ندیة السحور انتھی و لیس بواجب بمأثبت عنه صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ انہم واصلوا وقال فی البدائع یسن للضائم السحور لما روی عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مرفوعاً انه قال فصلاً بین صیامنا و صیام اهل الكتاب اكلة السحر۔

ایک حدیث (۳) میں اس کو ”الغداء المبارک“ سے تعبیر فرمایا ہے لکونہ یقوی علی الصوم وینشط له وینخف المشقة فیہ۔

ابن العربی نے عارضہ میں کچھ دیگر وجوہات بھی بیان فرمائی ہیں۔

ان اللہ سبحانہ رحمنا کما بینا فی الاحکام باباحة اکل اللیل بعد ان کان حراماً علینا اذاننا کما کان علی اهل الكتاب من قبلنا رحمة لنا لقدرنا وتمیزاً لمنزلتنا و تشریفاً فی حرمة نبینا فمن لم یفعل ذالک ولو بجرعة ماء فلیس منا۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پانچ اہم وجوہ کی بناء پر سحری کھانا افضل و احسن ہے۔ (۱) قبول الرضة

(۲) کمانی نیل الاوطار ص: ۲۲۲ ج: ۴ ”الحث علی السحور“ کتاب الصوم

(۳) کذافی روایۃ النسائی ص: ۳۰۴ ج: ۱ ”تسمیۃ السحور غداء“ کتاب الصیام

(۲) اقامۃ السنۃ (۳) مخالفت اہل کتاب (۴) عبادات پر تقویٰ اور قدت (۵) بھوک وغیرہ سے فارغ البال ہونا۔ اگرچہ ایک صحیح حدیث میں صیغہ امر کا آیا ہے تسحروا فان فی السحور برکۃ (4) مگر بالا جماع یہاں وجوب مراد نہیں ہے کما مر۔

مسئلہ ثانیہ کے متعلق بذل الجہود میں بدائع کے حوالہ سے ہے۔

”والسنۃ فیہ التأخیر فانہ روى عنه صلى الله عليه وسلم انه من سنن المرسلین
وفی رواية من اخلاق المرسلین“۔

طیالسی (5) کی روایت پیچھے گزری ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انا معشر الانبياء امرنا ان نعجل افطارنا
ونؤخر سحورنا“ الخ۔

باب کی حدیث بھی اس مقصد میں صریح ہے۔

یہاں بعض احادیث میں بظاہر تعارض سا معلوم ہوتا ہے کہ آیا طلوع فجر کے بعد بھی سحری کھانے کی گنجائش ہے یا نہیں اس پر بحث انشاء اللہ تعالیٰ اگلے باب میں ہوگی۔

مسئلہ:- مذکورہ باب کی حدیث سے رمضان میں فجر کی نماز تغلیس میں پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہی

ہمارا مسلک ہے عرف الشذی اور معارف میں ہے ”وعليه العمل من مشائخنا بدیوبند“ تفصیل مواقیت میں گزری ہے۔



(4) کذا فی روایۃ البخاری ص: ۲۵۷ ج: ۱ ”باب برکۃ السحور من غیر ایجاب الخ“

(5) ایضاً رواہ البیہقی فی الکبریٰ ص: ۲۳۸ ج: ۲ ”باب ما یستحب تعجیل الفطر وتاخیر السحور“ کتاب الصیام

باب ماجاء فی بیان الفجر

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کلوا واشربوا ولا یهدینکم الساطع المصعد
وکلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر۔

وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال ولا الفجر
المستطیل ولكن الفجر المستطیر فی الافق۔

رجال:-

(ملازم بن عمرو) بن عبد اللہ بن بدر صدوق من الثامنة کذا فی التقرب وقال ابن معین
وابو ذرعة والنسائی ثقة۔

(عبد اللہ بن النعمان) السحیمی الیمامی مقبول من السادسة کذا فی التقرب وقال فی
الخلاصة وثقه ابن حبان۔ ☆

تشریح:-

”ولا یهدینکم“ بفتح اوله وکسر الهاء وبالذال من هاده یهیده هیداً وهو الزجر اذا ازعه
وحرکه اس کے متعدد معنی ہیں گھبراہٹ میں ڈالنے ہلانے جھڑکنے باز رکھنے اور ڈانٹنے کے معنی دیتا ہے یہاں
مناسب معنی یہ ہے کہ تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے۔

”الساطع“ والسطوع اللمعان، روشنی۔ خطاباً فرماتے ہیں سطوعه ارتفاعه مصعداً۔
”المصعد“ الارتفاع او نجی زمین یا نفس بلندی کی طرف جانے کو کہتے ہیں یہاں بمعنی مرتفع
کے ہے قوت المغتذی میں ہے ”المصعد کمسلم“۔

ترجمہ:- بلندی کی طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں خوف زدہ نہ کرے (کہ سحری چھوڑ دو کیونکہ یہ فجر
کاذب ہے) بلکہ شفق احمر تک کھاتے پیتے رہو (یعنی صبح صادق تک)۔

ایک مرفوع حدیث (۱) میں فجر کی دو قسمیں بیان فرمائی گئی ہیں ایک کو مستطیل کہا گیا ہے اور اس کو ذنب السرحان بھیڑیا کی دم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ یہ اس روشنی کو کہتے ہیں جو رات کی آخری حصے میں مشرق سے نکل کر افق سے وسط آسمان کی طرف لمبائی میں بھیڑیا کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اور پھر کمزور ہو کر ختم ہو جاتی ہے ابن العربی فرماتے ہیں۔

وهو (ای الفجر) قسيمان بياض ياخذ طولاً وهو يسمى ذنب السرحان لكذبه
وخذعته في انه نهار۔

اس کے بارے میں حضرت عبدالرحمن بن محاسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

الفجر فجران فاما المستطيل في السماء فلا يمنع السحور ولا تحل فيه الصلاة
دوسری قسم اس کو فجر صادق کہتے ہیں۔

والثاني يسمى الفجر حقيقة واشتقاقاً فانه فجر هو النهار وابيض عين

الضياء....

یہ وہ روشنی ہوتی ہے جو افق میں پھیل جاتی ہے اس لئے اس کو مستطیل فی الافق سے تعبیر فرمایا یعنی منتشر اور پھیلنے والی روشنی (جبکہ اول کو مستطیل سے تعبیر فرمایا) اس کے متعلق عارضہ میں ہے۔

معناه حتى ينبسط انبساط جناح الطير وينتشر متزايداً ولا يضعف حتى يذهب

كما يفعل الاول قال عبدالرحمن بن محاسنؒ واذا اعترض فقد حرم الطعام فصل

الغداة۔

اعترض :- باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمة کے ظہور تک کھانا جائز ہے تو اس طرح ان حضرات کا موقف صحیح ہوا جو اس وقت تک سحری کھانے کے قائل ہیں جیسے کہ حضرت قیس بن طلحہ اور ان کے صاحبزادہ حضرت علی وغیرہا ہیں۔

باب ماجاء في بيان الفجر

(۱) کذا في رواية مصنفه ابن أبي شيبة ص: ۲۷ ج: ۳ "ما قالوا في الفجر ما هو" کتاب الصيام

جواب:- اس روایت سے جمہور کے خلاف استدلال پیش نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہاں احمر کی قید اسود سے تمیز و احتراز کے لئے ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فجر مستطیل کے بعد اسود ہوتا ہے تو اسی طرح بیاض ثانی یعنی فجر مستطیل کے بعد حمرة ہوتی ہے لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فجر ثانی اور حمرة والے بیاض تک کھاپی سکتے ہو یہ مطلب نہیں کہ حمرة تک کھا سکتے ہو کما فہمہ البعض۔

”قال ابن العربی فی العارضة ولكن الحديثين ان معنى الاحمر ههنا الذى يحمر بعد بياضه ليس الذى يسود بعد بياضه وهو الاول“۔
حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

”المراد بالاحمر مافى آخره حمرة وهو الفجر الثانى دون الاول اذ ليس فى آخره الا السواد وليس المراد الاكل حتى الحمرة فانها لا تكون الا بقرب الطلوع اذ لو كان المراد ذلك لقل حتى تكون الحمرة واما معنى الاحمر فليس هو الحمرة نفسها وانما هو ذو الحمرة وليس الاحمر ما كله احمر بل قد يوصف بالحمرة ما بعضه احمر كما قد يوصف به ما كله احمر“۔

حضرت تھانوی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو سحری کے وقت کی شناخت نہ ہو ہم اس کو ایک ہل صورت بتلاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر موسم میں آفتاب نکلنے سے ڈیڑھ گھنٹہ پہلے تک سحری کا وقت باقی رہتا ہے۔

اقول ممکن ہے کہ میدانی اور کوہستانی علاقوں میں یہ ضابطہ یکساں نہ ہو۔

اعتراض:- یہاں ایک وزنی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مذکورہ بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ سحری کا وقت صبح صادق تک ہے جبکہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے ثابت ہے کہ انہوں نے فجر شروع ہونے کے باوجود سحری جاری رکھی فنا تو جیہہ؟

چنانچہ تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

”وذهب معمر وسليمان الاعمش وابو محرز والحكم بن عتيبة الى جواز“

التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك وقال ابن حزم عن الحسن: كُلُّ مَا امْتَرَيْتَ وعن ابن جريج قلت لعطاء ايكراه ان اشرب وأنا في البيت لا ادري لعلی اصبحْتُ؟ قال لا بأس بذلك هو شك ... وقال ابن ابي شيبة عن مسلم قال لم يكونوا يعدون الفجر فجر كم انما كانوا يعدون الفجر الذي يملأ البيوت والطرق وعن معمر انه كان يؤخر السحور جداً حتى يقول الجاهل لا صوم له وروى سعيد بن منصور وابن ابي شيبة وابن المنذر من طرق عن ابي بكر انه امر بغلق الباب حتى لا يرى الفجر روى باسناد صحيح عن سالم ان ابا بكر رضى الله عنه قال له: اخرج فانظر هل طلع الفجر؟ قال فنظرت ثم اتيتيه فقلت قد ابيض وسطع ثم قال اخرج فانظر هل طلع؟ فنظرت فقلت قد اعترض فقال الآن ابلغني شرابي -

عارضۃ الاحوذی (2) میں ”سحوری“ کا لفظ بھی آیا ہے اور اخیر میں یہ ہے ”قُم علی الباب بینی و بین الفجر“ -

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے -

”انه تسحر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الصبح الى ان الشمس لم

تطلع“ - (3)

ایک مرفوع روایت (4) میں ہے -

”اذا طلع الفجر والاناء في يد احدكم فلا يضعه حتى ياخذ منه حاجته“ - وروى

(2) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری ص: ۱۳۶ و ۱۳۷ ج: ۲ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال“

(3) کذافی فتح الباری ص: ۱۳۶ ج: ۲ اسی مضمون کی روایات کے لئے رجوع فرمائیے مصنفہ عبدالرزاق ص: ۳۳۳ و ۳۳۴ ج: ۴ ”باب تاخیر السحور“

(4) رواہ البوداؤد ص: ۳۲۸ ج: ۱ ”باب الرجل یسمع النداء والاناء علی یدہ“ ولفظہ اذا سمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلا یضعه حتى یقضى حاجته منه -

ابن المنذر باسناد صحیح عن علی رضی اللہ عنہ انہ صلی الصبح ثم قال: الآن

حين يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود“۔ (5)

جواب:- جہاں تک حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا تعلق ہے تو امام طحاوی (6) نے اس کا

جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ صحیح احادیث اس واقعہ کے خلاف ثابت ہیں اس لئے کہا جائے گا کہ یہ حدیث اس آیت ”کلوا واشربوا“ سے پہلے کی ہے اس آیت کے نزول کے بعد صبح صادق کی ابتداء روزے کی ابتداء مقرر ہوئی جیسے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ہے ابن حجر اور عینی نے اس جواب کو پسند کیا ہے۔ مگر ابن العربی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صبح سے مراد فجر اول یعنی کاذب ہے جس کو ”الساطع المصعد“ کہا گیا ہے اور بعد الصبح سے مراد ابتداء الصبح الاول ہے۔

قال المسترشد: یہی دونوں جوابات اس حدیث کے بھی دیئے جاسکتے ہیں کہ ”اذا طلع الفجر

والاناء فی ید احدکم الخ“

باقی رہے موقوف آثار تو وہ مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہیں۔

اشکال:- اگر امام طحاوی کا جواب صحیح ہے تو پھر ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے منسوخ پر کیسے

عمل کیا؟

جواب:- دراصل یہ اختلاف اس آیت کی تفسیر میں اختلاف رائے سے ناشی ہوا ہے چنانچہ:

قال ابن المنذر ذهب بعضهم الى ان المراد بتبين بياض النهار من سواد الليل

ان ينتشر البياض من الطرق والسك والبيوت ... قال الحافظ اختلفوا هل

يحرم الاكل بطلوع الفجر او بتبينه عند الناظر تمسكاً بظاهر الآية وذهب

جماعة من الصحابة الى جواز السحر الى ان يتضح الفجر“۔ بذل (7)

(5) کذا فی فتح الباری ص: ۱۳۶ ج: ۴

(6) کذا فی معارف السنن ص: ۳۶۴ ج: ۵

(7) بذل المجموع ج: ۳ ص: ۳۴۶ ”وقت السحر“ کتاب الصیام

گویا اس پر توافق ہے کہ تبین فجر سحری کا غایہ ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ اس تبیین کی حد اور پہچان کیا ہے تو عند البعض من التابعین والصحابة تبین عند الناظر ہے جبکہ عند الجمهور نفس الامر میں صبح صادق کا پایا جانا ہی مراد ہے عند الناظر کا اعتبار نہیں ہے چونکہ یہ جمہور کا مذہب ہے دوسرے یہ احوط بھی ہے اس لئے ائمہ اربعہ اور ان کے بعد امت کا متفقہ فتویٰ اور عمل اسی پر جاری ہے اور قول اول متروک و مرجوح ہے تاہم اگر کسی نے اسپر عمل کر کے طلوع فجر کے بعد کچھ کھایا یا پیا تو روزہ اگر چہ نہ ہوا اور قضا واجب ہے مگر اس پر کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ اختلاف مقتضی تخفیف ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ بان یدع طعامہ وشرابہ۔

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غلط بات کرنا اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے تو اللہ کو اس کے کھانا پینا چھوڑنے کی کوئی حاجت و پروا نہیں ہے یعنی اس کا روزہ قبول نہیں ہوگا۔

(وحدث ابن ابی ذئب) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں تحویل ہے مگر شاید ناخ سے تحویل کا نشان ”ح“ لگانا بھول گیا۔

تشریح:-

بظاہر یہاں ترجمۃ الباب اور حدیث کے الفاظ میں مناسبت نہیں ہے کیونکہ ترجمہ میں لفظ غیبت کا ہے جبکہ حدیث میں ”زور“ کا لفظ آیا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں کہ قول زور سے مراد یا جھوٹ ہے کما قالہ الحافظ یا باطل ہے کما قالہ القاری یا جھوٹ اور بہتان دونوں ہیں کما قالہ الطیبی جبکہ غیبت ”ذکر العیب عن ظہر الغیب“ کو کہتے ہیں کما قالہ القرطبی اگرچہ امام ترمذی کی طرح دیگر اصحاب سنن نے اس حدیث پر بھی

یہی ترجمہ قائم کیا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہی صاحبؒ نے کوکب میں یہ دیا ہے کہ مذکورہ ترجمہ مصنف نے بطور دلالت النص اخذ کیا ہے کیونکہ حدیث کا مقصد ایذائے مسلم سے روکنا ہے اور وہ علت غیبت میں اشد ہے کیونکہ قول الزور میں بہتان بھی آتا ہے یعنی کسی کی طرف ایسا عیب منسوب کرنا جو اس کے اندر نہ ہو تو اس میں ایذا اتنی سخت و شدید نہیں ہوتی جبکہ غیبت میں سخت تکلیف ہوتی ہے کیونکہ اگر بہتان کا پتہ اس شخص کو چلے گا تو دل میں وہ مطمئن ہے کہ یہ چیز میرے اندر نہیں ہے بخلاف غیبت کے اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر بینا شخص کو اعمیٰ کہا جائے تو اسے اتنی تکلیف نہ ہوگی جتنی اعمیٰ کو نابینا کہنے سے پہنچتی ہے۔ جبکہ شیخ الہند صاحب نے ترجمہ میں غیبت کو قول الزور پر حمل کیا ہے۔

بہر حال حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص (روزہ دار) غلط بات مثلاً جھوٹ بولنا، جھوٹی شہادت، افتراء و بہتان گالی اور لعن طعن وغیرہ نہ چھوڑے اور اس پر عمل کرنا یعنی اس کے مقتضی پر چلنا نہ چھوڑے تو اللہ اس کے روزہ کو قبول نہیں فرماتا تو ”فلیس للہ حاجة“ کنا یہ ہوا عدم قبولیت سے بطور نفی سبب اور مراد نفی مسبب ہے کیونکہ جب اس نے مباح چیز یعنی کھانے پینے سے امساک و پرہیز کیا اور حرام چیزوں یعنی غیبت وغیرہ کا ارتکاب کر رہا ہے تو یہ اللہ کو غصہ دلانے کا سبب ٹھہرا قول الزور میں اضافت بیان یہ ہے۔

ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔

”کان من قبلنا من الامم صومهم الامساک عن الکلام مع الطعام والشراب
فکانوا فی حرج الخ“۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امم سابقہ پر روزے کی حالت میں مطلق طعام اور کلام ممنوع تھا جس کی بناء پر وہ ایک گونہ تکلیف میں مبتلا تھے اللہ نے اپنے خصوصی فضل سے اس امت پر آدھے وقت کے لئے جو کہ رات ہے اور آدھے امساک سے جو کہ کلام ہے یہ پابندی اٹھادی چونکہ اس کا مقصد ان کے درجات کو بلند کرنا تھا اور یہ صرف اچھے کلام میں ہی منحصر تھا اس لئے برے کلام سے اس فائدہ کے مفقود ہونے کی تصریح فرمائی کہ فلیس للہ حاجة پھر باعتبار درجات کے روزہ کی تین قسمیں ہیں کما قالہ المحشی (۱) ادنیٰ (۲) علی (۳) علی الاعلیٰ۔

پہلی قسم عوام کا روزہ ہے جس میں فقط مفطرات ثلاثہ سے رکنا اور پرہیز کرنا ہوتا ہے دوسری قسم خواص کا روزہ ہے جس میں مفطرات ثلاثہ کے ساتھ تمام حواس کو ممنوع مکروہ بلکہ مباحات میں انہماک سے روکنا ہو بلکہ ہر اس چیز سے دور رہنا جو نفس کے ابھارنے میں دخیل ہو وہ بھی اس میں شامل ہے۔ ابن العربیؒ نے اس کی مثال معتف سے دی ہے چونکہ اس کے بغیر مقصد الصوم فوت ہو جاتا ہے اس لئے فرمایا فلیس لله حاجة الخ۔

تیسری قسم خاص الخا ص لوگوں کا روزہ ہے جس میں ماسوا اللہ تمام اشیاء سے گریز کرنا شامل ہے ابن العربیؒ فرماتے ہیں ”ان يصوم عن غير الله فلا يفطر الا برؤيته ولقائه“ اور ایسے ہی روزے کے بارے میں جو خالص لوجہ اللہ ہو اور محظورات سے پاک ہو اللہ عز و جل فرماتے ہیں ”كل حسنة بعشر امثالها الا الصيام فهو لي وانا اجزي به“۔

پھر جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک قول زور سے روزہ نہیں ٹوٹا امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے نزدیک یہ مفطر صوم ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ چیزیں یعنی غیبت وغیرہ کمال صوم کے منافی ہیں نہ کہ نفس صوم کے ابن بطال فرماتے ہیں۔

”ليس معناه ان يؤمر بان يدع صيامه وانما معناه التحذير من قول الزور

وما ذكر معه وهو مثل قوله من باع الخمر فليشقص الخنازير اي يذبحها ولم

يامر بذبحها ولكنه على التحذير والتعظيم لاثم بائع الخمر“۔

اس سے حنفیہ کے اصول کی تائید ہوئی کہ نہی صحت کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

مسئلہ:- اگر کسی نے غیبت کے بعد یہ جان کر روزہ توڑ دیا کہ روزہ فاسد ہو چکا ہے تو اس پر قضا تو لازم

ہے ہی مگر کیا اس پر کفارہ بھی ہے؟ تو ہدایہ میں ہے علیہ الكفارة ايضاً۔



باب ماجاء فی فضل السحور

عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال تسحروا فان فی السحور برکة۔

رجال:-

دوسری حدیث میں موسیٰ بن علی (1) مصغر بھی پڑھا جاتا ہے یعنی بضم العین وفتح اللام وتشدید الیاء اور مکبر بھی یعنی بفتح العین وکسر اللام کما قال الترمذی اهل مصر يقولون موسیٰ بن علی (مکبر) واهل العراق يقولون موسیٰ بن علی (مصغر) ان سے ترمذی نے کراہیۃ الصوم ایام التشریق میں نقل کیا ہے ”لا اجعل احدا فی حل صغرا سم ابی“۔ جبکہ التہذیب میں ہے قال اللیث: قال علی ابن رباح لا اجعل فی حل من سمانی هلی فان اسمی علی الخ گویا اصل نام بفتح العین ہی ہے یعنی مکبر مگر اہل عراق میں جو مصغر مشہور تھا یہ فرق کے لئے تاکہ امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نام سے مشابہت نہ آئے کمافی الحاشیہ۔ صدوق رہما خطا من السابعة۔

(عن ابی قیس) بن عبدالرحمن بن ثابت وماله عند المصنف الا هذا الحدیث۔

تشریح:-

کوکب میں ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ارشاد اس لئے فرمایا تاکہ ترک سحری کو زہد اور عزیمت نہ سمجھا جائے۔

”سحور“ یہ لفظ وضو اور طہور کی طرح بفتح الاول بھی آتا ہے اور بالضم بھی بالفتح اسم ہے مائت سحر بہ کا جبکہ بالضم مصدر ہے فعل پر اطلاق ہوتا ہے یعنی سحری کھانا۔

”تسحروا“ یہ امر بالا جماع ندب کے لئے ہے پھر سحری میں زیادہ کھانا مطلوب نہیں بلکہ نفس کھانا یا پینا

باب ماجاء فی فضل السحور

(1) راجع للتفصیل تہذیب التہذیب ج: ۱۰ ص: ۳۶۳ وتہذیب الکمال ج: ۱۸ ص: ۴۹۶ رقم ۶۸۷۸-۱۲ شاہ

بھی کافی ہے لہذا مطلب ہوگا ”ای تناولوا شینا ما وقت السحر“ یعنی کچھ نہ کچھ کھالیا کرو جیسے کہ ایک اور حدیث میں ہے جس کو ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے ”تسحروا ولو بجرعة ماء“ تاہم بعض نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ فتح الباری (2) میں ہے ”یحصل السحور باقل ما يتناولہ المرء من ماکول ومشروب“۔ مسند احمد (3) میں ہے۔

السحور بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين۔

اور سعید بن منصور نے مرسل نقل کیا ہے ”تسحروا ولو بقلمة“۔

”فان فی السحور بركة“ یہاں لفظ سحور کیسے پڑھا جائے گا تو اگر مراد برکت سے اجر و ثواب ہو پھر تو بالضم مناسب ہے کیونکہ ثواب سحری کھانے میں ہے نہ کہ نفس طعام میں اور اگر مراد حصول قوت ہو تو پھر بالفتح مناسب ہے کیونکہ قوت طعام میں ہے۔

عارضہ میں ہے ”والبركة الانماء والزيادة“ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس نمو اور زیادتی کو علی العموم چھوڑا جائے تاکہ دنیوی و اخروی دونوں قسم کی زیادتیوں کو شامل ہو جائے پھر اس عموم میں کئی جہات جمع ہو جائیں گی مثلاً اتباع سنت اہل کتاب کی مخالفت، التقویٰ علی العبادات، زیادة فی النشاط، سوء خلق جو بھوک کی وجہ سے ناشی ہوتے ہیں کی مدافعت سحری کے وقت سائل آجائے تو اس کو صدقہ کی سہولت، وقت اجابت میں ذکر اور دعاء کا موقع ملنا اور رات ہی سے روزہ کی نیت کرنا وغیرہ۔

”فصل ما بین صیامنا وصیام اهل الكتاب اكلة السحر“۔

فصل بمعنی فرق ہے جو مضاف ہے اور لفظ مازائد ہے جیسے ”فی بشر لاحوز یا ایما امرأتین“ یا اس آیت میں ”ایما الاجالین قضیت“ لفظ ”اکلة“ بفتح الهمزة وضمہا دونوں صحیح ہے البتہ امام نووی (4) فرماتے ہیں کہ عند الجمہور ما ہوا المشہور فی بلادنا بالفتح ہے وہی عبارة عن المرة الواحدة من الاکل کالغدوة

(2) فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۴۰ ”باب بركة السحور من غیر ایجاب“

(3) رواہ احمد بن حنبل بحوالہ مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۳۵۹ رقم حدیث: ۲۸۴۰ ”باب ما جاء فی السحور“

(4) نووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۰

والعشوة وان كثر الماكول فيها مطلب یہ ہے کہ ایک ہی نشست میں کھانے کو کہتے ہیں چاہے کثیر کیوں نہ ہو بخلاف بالضم کے فہی اللقمة الواحدة اور قاضی عیاض نے جو بالضم کو اصل روایت قرار دیا ہے تو وہ شاید اپنے بلاد کے اعتبار سے گو کہ معنوی لحاظ سے دونوں صحیح ہیں۔

تورپشتی فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سحری کھانا ہمارے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فارق و فاصل ہے لان اللہ تعالیٰ اباح لنا الى الصبح بعد ما كان حراماً علينا ايضاً في بدء الاسلام و حرمة عليهم بعد ان يناموا او مطلقاً و مخالفتنا اياهم تقع موقع الشكر لتلك النعمة۔ اس کا مطلب و خلاصہ یہ ہے کہ یہود کے یہاں سحری نہیں ہے اور ہمارے یہاں بھی شروع میں ممنوع تھی جیسے کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ جب آدمی سو جاتا تو پھر کھانے کی اجازت نہ ہوتی پھر اللہ عم نوالہ نے یہ آیت (5) نازل فرمائی۔

”احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية“۔

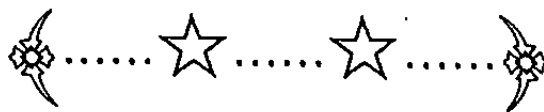
اور یہ ارشاد بھی فرمایا۔

”وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من

الفجر“۔

لہذا شیخ ابن ہمام کا یہ کہنا کہ سحری سنن مرسلین میں سے ہے صحیح نہیں ہے۔ ہاں ممکن ہے کہ یہ اجازت اُمم

کو نہ ہو اور انبیاء کو ہو۔



باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

عن حابر بن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم وصام الناس معه فقليل له ان الناس شق عليهم الصيام وان الناس ينظرون فيما فعلت فدعا بقدر ح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون اليه فافطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناساً صاموا فقال "اولئك العصاة"۔

تشریح:۔

”عام الفتح“ یعنی فتح مکہ ”کراع“ بروزن غراب ”غمیم“ بروزن امیر یہی زیادہ مشہور ہے بعض نے بروزن زبیر مصغر بھی نقل کیا ہے والکراع ماسال من انف الجبل وکراع کل شیء طرفہ یعنی جو پہاڑ کے گوشے سے نکلے غمیم وادی کا نام ہے عسفان کے بالمقابل آٹھ میل پر۔ مطلب یہ ہوا کہ جب وادی غمیم کے کالے پہاڑ کے دامن اور جانب تک پہنچے ”فدعا بقدر ح من ماء“۔ مسلم (1) میں یہ زیادتی ہے ”فرفعہ“۔ ”العصاة“ عاصی کی جمع ہے مسلم (2) میں یہ جملہ مکرر ہے ”اولئك العصاة اولئك العصاة“۔ اس باب میں دو مسئلے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جس دن سفر کا ارادہ ہو آیا اس دن بھی افطار کرنے کی اجازت ہے؟ یا اس دن روزہ رکھنا ضروری ہے؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خروج کے دن افطار کی اجازت نہیں (الا یہ کہ وہ صبح کی اذان سے پہلے نکلے) تاہم اگر اس نے افطار کر لیا تو اس پر کفارہ نہیں یہی امام مالک امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء کا بھی قول ہے امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شعبی حسن بصری اور امام اسحاق کا مذہب جواز افطار کا ہے امام احمد کی دوسری روایت ان کے ساتھ

باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

(1) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۶ ”باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان“

(2) ایضاً حوالہ بالا

ہے یہ مسئلہ باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرأ میں آئے گا انشاء اللہ۔

یوم الخروج کے بعد باقی ایام میں روزے اور فطر کی حیثیت میں کم از کم پانچ مذاہب ہیں۔

(۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر زیادہ مشقت نہ ہو اور آدمی غازی بھی نہ ہو تو اس کے لئے صوم افضل ہے یہ جمہور کا مذہب کہلایا جاتا ہے۔

(۲) امام احمد کے نزدیک مطلقاً افطار افضل ہے یہی امام اوزاعی اور امام اسحاق کا بھی مذہب ہے امام شافعی سے ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳) بعض اہل ظواہر اور صحابہؓ کی ایک جماعت کے نزدیک افطار واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے سفر میں رکھ لیا تو حضر میں اس پر قضاء لازم ہوگی۔

(۴) عند البعض مطلقاً اختیار ہے۔

(۵) عند البعض ایسر و اسهل صورت افضل ہے اگر روزہ رکھنا آسان لگے تو رکھنا اچھا ہے ورنہ فطر اولیٰ ہوگا یہ عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے ابن المنذر نے اسی کو پسند کیا ہے۔
اس اختلاف کی بنیاد اختلاف الروایات ہے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ سب ملا کر اصل (اصول و امہات) روایات چار ہیں۔ (۱) حدیث الباب دوسری اور تیسری قسم کی حدیثیں اگلے باب میں مذکور ہیں۔ چوتھی حدیث لیس من البر الصیام فی السفر۔

جمہور (۳) کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے سفر میں روزہ رکھنا صحیح احادیث سے ثابت ہے اگر روزہ ناجائز یا مفضل ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ رکھتے۔ نیز اللہ نے فرمایا ہے ”و ان تصوموا خیر الکم“ اور سہولت بھی اسی میں ہے کیونکہ رمضان میں سب لوگ روزہ رکھتے ہیں اور موافقت آسان تر ہوتی ہے جبکہ نہ رکھنے کی صورت میں بعد میں تنہا رکھنا پڑھیں گے جس میں مخالفت برداشت کرنے کی مشقت الگ ہوگی۔

(۳) مسند البزار ج: ۱ ص: ۴۱۷ رقم حدیث: ۶۹۸ ”باب الصوم فی السفر“ و مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۳۷۵ رقم حدیث: ۴۹۱۲ ”باب الصیام فی السفر“

امام احمد وغیرہ کی دلیل ”لیس من البر الصیام فی السفر“ الحدیث ہے جو بخاری (4) و مسلم میں ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ”لیس من امیر مصیام فی مسفر“ (5) اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک یمنی آدمی نے حضور علیہ السلام سے اپنی لغت کے مطابق جس میں لام تعریف میم سے تبدیل کرتے ہیں سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفق سوال جواب دیا پھر راوی نے انہی الفاظ کو ہو بہو نقل کیا نیز رخصت پر عمل کرنا بھی اولویت کی ایک وجہ ہے۔

جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ ارشاد حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فرمایا تھا جبکہ ایک شخص شدت پیاس کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ خود انتہائی تکلیف میں مبتلا تھا بلکہ دوسرے رفقاء کے لئے باعث مشقت بن گیا تھا چنانچہ امام بخاریؒ نے اس حدیث پر باب قائم کر کے ترجمہ یوں لکھا ہے۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر: ”لیس من البر الصیام فی السفر“ اس پر حافظ رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

”اشار بهذه الترجمة الى ان سبب قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر

الصيام في السفر ما ذكر من المشقة“۔

اور عند المشقة تو جمہور بھی افطار کو افضل کہتے ہیں۔

اہل ظواہر کا استدلال ایک تو اسی حدیث سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ بر کا مقابل اثم ہے تو نفی بر سے اثم کا اثبات ہوا جیسے کہ تقابل کا مقتضی ہے اور اثم جواز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو ابھی گذر گیا جس کی طرف امام بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے دوسرا جواب امام شافعی نے دیا ہے کہ یہ وعید اس شخص کے لئے ہے جس کا دل رخصت کو قبول نہ کرتا ہو۔

كما نقله الترمذی فی هذا الباب وقال الشافعی انما معنی قول النبی صلی اللہ

علیہ وسلم ليس من البر الصيام في السفر وقوله حين بلغه ان ناساً صاموا فقال

(4) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۱ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر“

(5) قال الزیلعی وہی لغة بعض اهل العرب رواها عبدالرزاق فی مصنفه ج: ۲ ص: ۵۶۲ ”باب الصيام في السفر“ رقم

اولئك العصاة فوجه هذا اذالم يحتمل قلبه قبول رخصة الله تعالى فاما من رأى

الفطر مباحاً وصام وقوى على ذلك فهو اعجب الى۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ برے مراد البر المفروض ہے جس کی مخالفت گناہ ہو۔ امام طحاوی (6) نے جواب یوں دیا ہے کہ یہاں برے مراد کامل بر ہے لہذا نفی کمال سے نفس جواز کی نفی لازمی نہیں ہے اور نفی کمال اس لیے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ افطار صوم سے زیادہ ”اَبْر“ ہوتا ہے جیسے دشمن سے نبرد آزما ہونے کے لئے قوت حاصل کرنا یا روزہ کی وجہ سے شدید مشقت سے دوچار ہونا ”وہو نظیر قوله صلى الله عليه وسلم ليس المسكين بالطواف (الحديث) فانه لم يرد اخراجه من اسباب المسكنة كلها وانما اراد المسكين الكامل المسكنة الذي لا يجد غنى يغنيه ويستحي ان يسأل۔

اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ نفی صحت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے کما مر من قبل۔

ان کا دوسرا استدلال اس آیت (7) سے ہے ”ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر“ طریق استدلال یہ ہے کہ یہاں تقدیر ہے یعنی ”فعليه عدة يا فالواجب عدة“۔ اس کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ یہاں تقدیر اس طرح ہے ”فا فطر فعدة“ یعنی اگر وہ روزہ نہ رکھے تو اس پر قضا واجب ہوگی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ جو ایسر کو افضل قرار دیتے اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ”یرید الله بكم اليسر“۔

لیکن ان کا استدلال جمہور کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ سفر میں افضلیت کو عدم مضرت وعدم مشقت کے ساتھ مقید کرتے ہیں مطلقاً افضل وہ بھی نہیں کہتے ہیں ہاں امام احمد وغیرہ کے خلاف احتجاج صحیح ہے۔ دوسرا مسئلہ:۔ اگر کوئی مسافر روزے کی نیت کر لے تو آیا وہ روزہ پورا کرنا لازمی ہے یا اس کے توڑنے کی بھی رخصت ہے؟

(6) شرح معانی الآثار ج: ۱ ص: ۳۵۹ ”باب الصيام في السفر“

(7) سورہ بقرہ آیت: ۱۸۵

عند الحنفیہ اس کا ابقا اور پورا کرنا لازمی ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی بھی رخصت ہے ان کا استدلال باب کی حدیث سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود افطار کیا بلکہ پورا کرنے والوں کو عصاة سے تعبیر فرمایا۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لوگ اس روزے کی وجہ سے مبتلا در مشقت ہوتے تھے جس کی تصریح اس حدیث میں ہے ”فقیل له ان الناس قد شق علیہم الصیام وان الناس ينظرون فیما فعلت“ اور آگے دشمن سے مقابلہ کرنا تھا جس کی تصریح ابوداؤد (8) میں ابوسعید الخدری کی حدیث نے کی ہے وہ فرماتے ہیں۔

خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال انکم قد دنوتم من عدوکم والفطر اقوی لکم فاصبحنا منا الصائم ومنا المفطر قال ثم سیرنا فنزلنا منزلاً فقال انکم تصبحون عدوکم والفطر اقوی لکم فافطروا فکانت عزیمة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (الحدیث)

(باب الصوم فی السفر)

یہ ایک عام سفر کی بات نہیں بلکہ سفر فتح مکہ کا واقعہ ہے اس میں اگر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوگا کہ علت فطر یہاں نفس سفر نہیں بلکہ تقویٰ علی العدو ہے اور یہی وجہ ہے کہ پہلے ان کو افطار کی رخصت دیدی پھر جب مزید قریب ہو گئے تو افطار کو لازمی قرار دے دیا اور جن لوگوں نے اس بار کے حکم کو بھی رخصت پر محمول کر کے روزہ پورا کرنا چاہا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اولئک العصاة“ کیونکہ یہ حکم رخصت کے لئے نہ تھا بلکہ ”فکانت عزیمة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور اس کے تو ہم بھی قائل ہیں حتیٰ کہ ہم تو مقیم کے لئے بھی ایسی حالت میں جواز افطار کے قائل ہیں۔ معارف میں ہے۔

وفی فتح القدير: قالوا: الغازی اذا كان يعلم یقیناً انه یقاتل العدو فی شهر رمضان ویخاف الضعف ان لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً او كان مقيماً۔

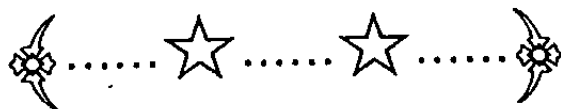
یہی مضمون بذل الحجو د میں بحوالہ بحر الرائق بھی منقول ہے۔ (بذل صفحہ ۱۶۲) شوکانی (۹) نے نیل میں بھی یہی بات کہی ہے۔

فیه دلیل علی ان الفطر لمن وصل فی سفر الی موضع قریب من العدو اولی لانه ربما وصل الیهم العدو الی ذالک الموضع الذی هو مظنة ملاقات العدو، ولهذا كان الافطار اولی ولم یتحتم واما اذا كان لقاء العدو متحققاً فالافطار عزيمة لان الصائم یضعف عن منزلة الاقران ولا سیما عند غلیان مراحل الضراب والطعان۔ (ایضاً بذل)

لہذا یہ روایت ہمارے خلاف نہیں جبکہ باقی روایات میں کہیں بھی توڑنا ثابت نہیں۔

فائدة: المسافة التي یباح الافطار فیها هی المسافة التي یباح القصر فیها والخلاف هنا

كالخلاف هناك۔



باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر

عن عائشة : ان حمزة بن عمرو الاسلمی سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسرد الصوم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان شئت ففطر۔

تشریح:-

”یسرد“ نصrynصر سے بمعنی پے درپے اور لگاتار یعنی وہ مسلسل روزے رکھتے تھے کیونکہ وہ اس کے عادی بن چکے تھے اس لئے ان کو روزہ سے کوئی مشقت نہ ہوتی تھی۔ صحیحین (1) کی روایت میں ہے ”أصوم فی السفر وکان کثیر الصیام“ اور مسلم (2) میں ہے۔ ”فقال یا رسول اللہ انی رجلا یسرد الصوم فاصوم فی السفر“ پھر یہ سوال نفل اور فرض دونوں کے بارے میں ہو سکتا ہے مگر حافظ نے تلخیص (3) میں لکھا ہے ”وفی رواية صحیحة عندابی داؤد ما یقتضی انه سألہ عن الفرض“۔

”ان شئت ففطر و ان شئت فافطر“ امام نووی (4) فرماتے ہیں کہ اس میں جمہور کی دلیل ہے کہ مسافر کے لئے صوم اور فطر دونوں جائز ہے علامہ سندھی البوطیب فرماتے ہیں ”وفی تقدیم هذا حکم (ای فصم) ایماء الی انه افضل“ لہذا یہ حدیث جمہور کے مذہب کی پوری دلیل بن گئی۔
(وفی الباب عن انس) یہ صحیحین (5) میں ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر

- (1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۰ ”باب الصوم فی السفر والافطار“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۷ ”باب جواز الفطر والصوم فی شہر رمضان للمسافر“
 - (2) ایضاً حوالہ بالا (3) تلخیص الحبیر ج: ۲ ص: ۴۴۷ رقم حدیث: ۹۱۵ کتاب الصیام
 - (4) النووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۵ ”باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان الخ“
 - (5) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۱ ”باب لم یجب اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعضهم بعضاً فی الصوم والافطار“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۵
- ”باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان“

قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر فمنا الصائم ومنا المفطر الخ۔

ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم (6) میں ہے ترمذی نے بھی تخریج کی ہے یعنی اسی باب میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث طحاوی (7) میں ہے۔

”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم في السفر ويفطر۔“

یہ سب احادیث جمہور کی دلیل ہیں۔

”فما يعاب على الصائم صومه“ لعمله بالعزيمة ”ولا على المفطر فطره“ لعمله بالرخصة۔

فلا يجد المفطر على الصائم، ای لا يغضب قاموس میں ہے ”وجد عليه غضب“ یعنی کسی پر

خفا ہونا اور غصہ ہونا اس کا مصدر وجود مقابل عدم نہیں آتا بلکہ وَجَدَ أَضْرَبَ يضرب ضرباً سے ہے جِدَّةٌ مَوْجِدَةٌ بھی اس کے مصادر ہیں یعنی وعدی بعد وعدۃ کی طرح۔ امام نووی (8) فرماتے ہیں۔

”هذا صريح بترجيح مذهب الاكثرين وهو تفضيل الصوم لمن اطاقه بلا ضرر

ولا مشقة ظاهرة“۔

باب ما جاء في الرخصة للمحارب في الافطار

”ان عمر بن الخطاب قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان غزوتين

يوم بدر والفتح فافطرنا فيهما قد روى عن عمر بن الخطاب نحو هذا انه رخص في الافطار عند لقاء العدو“۔

رجال:-

(عن معمر) بفتح الميم وسكون العين۔

(6) ایضاً حوالہ بالا

(7) شرح معانی الآثار ج: ۱ ص: ۳۵۹ ”باب الصيام في السفر“

(8) النووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۵ ”باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان“

(بن ابی حنیہ) یہ لفظ دو طرح پڑھا جاتا ہے۔ (۱) بضم الحاء اس کے بعد دو یائین ہیں بصیغہ تصغیر۔
(۲) بفتح الحاء اس کے بعد دو بایین کے درمیان ”یا“ ہے ”حبیبہ“ کریمہ کے وزن پر ترمذی میں سوائے اس حدیث کے ان سے کوئی دوسری روایت نہیں ہے۔ ☆

تشریح:-

”انہ سالہ“ یعنی معمر نے ابن المسیب سے پوچھا۔

”بدر“ مفردات راغب میں ہے کہ ”هو موضع مخصوص بین مكة والمدينة“۔ کتاب المعارف میں ابن قتیبہ نے فرمایا۔

”بیر کانت لرجل يدعى بدر فسميت باسمه وهناك قرية عامرة على نحو اربع

مراحل من المدينة الطيبة۔

یعنی بدر ایک آدمی کا نام ہے جس کی طرف یہ جگہ منسوب ہے پھر ابن قتیبہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بدر کی مسافت حد سفر سے کم نہیں اور یہی زیادہ صحیح لگتا ہے۔ واللہ اعلم

”والفتح“ ای فتح مكة ”فافطرونا فیہما“ یا سفر کی وجہ سے یاد دشمن پر غلبہ کے لئے قوت حاصل کرنے کی غرض سے دوسری علت کی تائید ابوسعید الخدریؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جیسے کہ پہلے ابوداؤد کے حوالے سے ذکر کی جا چکی ہے یہ مسلم میں بھی ہے۔ اس میں ”انکم مصبحوا عدوکم والفطر اقوی لکم فافطروا“۔ قوت حاصل کرنے کی تصریح ہے نیز ابوبکر بن عبدالرحمن کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی جو مؤطا (۱) و ابوداؤد (۲) وغیرہ میں ہے اس میں ہے تقوا العدو کم۔

اشکال:- جب بدر کے غزوہ میں رخصت مل گئی تھی پھر سابقہ باب کی حدیث کے مطابق صحابہ کو کیوں افطار میں تردد ہوا؟ ”وان الناس ينطرون فيما فعلت“ الخ اس استفسار کی کیا وجہ ہے؟

باب ماجاء فی الرخصة للمحارب فی الافطار

(۱) مؤطا امام مالک ص: ۲۳۴ ”باب ماجاء فی الصیام فی السفر“

(۲) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۴ ”باب الصوم فی السفر“

حل :- اس کا جواب گنگوہی صاحبؒ نے دیا ہے کہ چونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدر کے موقعہ پر عین قتال کے وقت ان کو رخصت دی تھی اس لیے انکے ذہن میں یہ شبہ گردش کر رہا تھا کہ قبل القتال بھی یہ رخصت ہوگی یا صرف عند القتال ہی اس کی اجازت ہے۔

ابن العربیؒ نے اس باب کے قائم کرنے کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ سفر میں روزے کے قائل نہیں تھے تو امام ترمذی نے اس توہم کا ازالہ کیا کیونکہ یہاں فقط فعل الفطر مذکور ہے صوم کی نفی نہیں ہے خاص کر جبکہ صوم کے بارے میں صحیح احادیث ثابت ہیں۔ پھر اس روایت میں اگرچہ ابن لہیعہ ضعیف ہے مگر کثرت شواہد کی وجہ سے حدیث صحیح ہے یعنی یہ مضمون ثابت ہے جیسے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم و ابوداؤد میں ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الافطار للحبلی والمرضع

”حبلی“ حاملہ اور ”مرضع“ دودھ پلانے والی عورت۔

حضرت انس بن مالک جو بنی عبد اللہ بن کعب میں سے ایک آدمی ہے سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شہ سواروں نے ہمارے (ہماری قوم کے) اوپر دھاوا بول دیا تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صبح کا کھانا تناول فرماتے ہوئے پایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قریب ہو جاؤ تو میں نے کہا میں روزہ دار ہوں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قریب آ جاؤ میں تمہیں روزے کی بابت بتاتا ہوں تحقیق اللہ نے مسافر سے آدھی نماز کم کر دی ہے اور حاملہ عورت یا فرمایا کہ دودھ پلانے والی عورت سے روزہ۔ (حضرت انسؓ فرماتے ہیں) واللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کا ذکر فرمایا یا صرف ایک کا ہائے افسوس مجھ پر کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے سے کیوں تناول نہ کیا۔

رجال :-

(عن انس بن مالک رجل) یہ رجل بالجرا اور بالرفع دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے بالجرا بدل ہوگا انس سے

اور بالرفع خبر ہے مبتدا محذوف کی ”ای ہو“ اس زیادتی کا مقصد دفع توہم ہے کہ مراد انس بن مالک المشہور خادم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے جو انصاری خزرجی ہیں کیونکہ متبادروہی ہیں۔
ابوداؤد میں اس طرح ہے۔

”اخوة بنی قشیر“ قال الحافظ فی التقریب: انس ابن مالک القشیری الکعبی
ابومیة وقیل ابو امیمة او ابو میة صحابی نزل البصرة۔
مگر ملا علی قاری نے حافظ کی تغلیط کی ہے کہ یہ قشیری نہیں بلکہ فقط کعبی ہیں۔
تحفة الاحوذی میں ہے۔

وقال ابن ابی حاتم فی عللہ: سالت ابی عنہ یعنی الحدیث فقال: اختلف فیہ:
والصحيح عن انس ابن مالک القشیری وفي المرقاة الصواب انه من بنی
عبد اللہ بن کعب علی ماجزم به البخاری فی ترجمته فهو کعبی لا قشیری
خلافاً لما وقع لابن عبد البر لان کعباً له ابنان عبد اللہ جد انس هذا وقشیر وهو
اخو عبد اللہ۔

معارف میں ہے کہ ابن ماجہ کی روایت میں انس بن مالک رجل من بنی عبد الاشہل آیا ہے یہ بھی
غلط ہے ان سے فقط یہی ایک روایت ہے۔ ☆

تشریح:-

”اغارت علیہا“ ای علی قومہا کیونکہ یہ تو پہلے سے اسلام میں داخل ہو چکے تھے اور اس کی مثالیں
بہت ہیں جیسے کہ حدیث ذوالیدین میں تفصیل گزری ہے۔

(خیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ای فرسانہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
”فقال ادن“ امر کا صیغہ ہے دنو سے بمعنی قرب کے دنیا کی ایک وجہ تسمیہ بھی یہی ہے کہ یہ نسبت
آخرت کے قریب ہے۔

کو کب میں ہے کہ پہلی بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب ہونے کا جو حکم دیا یہ اس بنا پر تھا کہ آپ صلی

اللہ علیہ وسلم حضرت انس کو غیر صائم سمجھ رہے تھے سفر کی وجہ سے یا پھر حضرت انسؓ روزے سے تھے مگر ان کا روزہ نفلی تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسئلہ سے آگاہ فرمایا یعنی کہ نفلی روزہ افطار کرنا عند الحاجة مباح ہے۔
 ”فبالهف علی نفسی“ یہ فوت برکت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کے امتثال کے فوت ہونے پر اظہارِ افسوس ہے۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر ان کا روزہ فرض تھا تو کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں افطار پر قادر ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سور مبارک سے تناول کرتا لیکن افسوس کہ میں قادر نہ تھا اور اگر روزہ نفل تھا تو مطلب یہ ہے کہ اس وقت میری سمجھ میں یہ بات تھی کہ اس روزے کا پورا کرنا لازمی ہے حالانکہ یہ لازم نہ تھا تو کاش کہ میں افطار کر کے اس کی جگہ قضاء روزہ رکھ لیتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سور مبارک نہ چھوڑتا۔ ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بیانِ اباحت تھا نہ کہ بیانِ رغبت افطار بعد النیۃ۔

اس بارے میں دو مسئلے ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر حاملہ اور مرضعہ عورت کو اپنی جان یا مضرت کا اندیشہ ہو تو وہ افطار کی مجاز تو ہے ہی مگر اس پر فقط قضاء ہے نہ یہ نہیں جیسے کہ مریض کا حکم ہے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ اختلافی ہے ابن العربیؒ عارضہ میں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل اور ناقابلِ حل ہے۔

”والعارضۃ ہہنا ان المسئلۃ معضلة ما وجدت ولا قدرت علی تحقیقہما فیہا“

ربعة اقوال۔“

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر حاملہ یا مرضعہ کو جنین اور رضیع کے بارے میں خوف لاحق ہو تو اس کے لئے جواز افطار پر اتفاق ہے مگر آیا وہ صرف قضائے صوم کی پابند ہوگی یا اطعام کی بھی تو اس میں چار اقوال و مذاہب ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہ واتباعہ امام اوزاعی، ابو عبید اور ابو ثور وغیرہ کے نزدیک ان پر فقط قضاء ہے مریض

کی طرح اور کچھ نہیں گویا یہ ان کو مریض پر قیاس کرتے ہیں۔

دوسرا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں اطعام کا کوئی تذکرہ نہیں۔ امام بخاری کا میلان بھی اسی

طرف ہے چنانچہ وہ اپنی صحیح (۱) میں لکھتے ہیں۔

”وقال الحسن و ابراهيم..... فى المرضع والحامل اذا خافتا على انفسهما او ولدهما تفطران ثم تقضيان“۔

(باب قوله اياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً الخ ص: ۶۴۷ ج: ۲ ابواب التفسير)

(۲) دوسرا مذہب ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے کہ فدیہ ہی دیں گی ان پر قضا نہیں ہے ان کا استدلال اس آیت سے ہے ”وعلى الذين يطيقونه فدية طعام“ ”الآية جیسے کہ بالترتیب سنن ابوداؤد اور مؤطا میں ہے۔

”والحبلی والمرضع اذا خافتا يعنى على اولادهما افطرتا واطعمتا“۔
اور ابن عمر سے پوچھا گیا۔

عن المرأة الحامل اذا خافت على ولدها واشتد عليها الصيام فقال تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكيناً مداً من حنطة“۔

لیکن مؤطاہی میں امام نے اس کے بالمقابل استدلال کر کے فرمایا۔

واهل العلم يرون عليها القضاء كما قال الله عز وجل فمن كان منكم مريضاً الخ الآية۔

(۳) تیسرا مذہب جمع بینہما ہے یعنی قضا اور اطعام دونوں لازمی ہیں کما قال الترمذی۔

وقال بعض اهل العلم: الحامل والمرضع يفطران ويقضيان ويطعمان۔

امام ترمذی نے اس کو ائمہ ثلاثہ کا مذہب قرار دیا ہے مگر مؤطا کے حوالے سے امام کا قول ابھی گزرا جو

حنفیہ کی طرح ہے ابن العربی نے بھی اس کو ذکر کیا ہے اس طرح ابن العربی نے امام شافعی سے یہ ایک روایت قرار دیا ہے۔

باب ماجاء فى الرخصة فى الافطار للحبلی والمرضع

(۱) صحیح بخاری ج: ۲ ص: ۶۴۷ ابواب التفسیر ”باب قوله اياماً معدودات“

بہر حال ان کا استدلال قضا میں وہی ہے جو حنفیہ کا ہے یعنی مریض کا حکم اور اطعام میں ان کا استدلال ابن عباس و ابن عمر کے ان آثار سے ہیں جو ابھی گزرے ہیں۔

(۴) چوتھا مذہب امام اسحاق کا ہے کہ انہیں احدا الامرین میں اختیار ہے کما قال الترمذی۔

وقال بعضهم: يفطران ويطعمان ولا قضاء عليهما وان شاء قضا ولا اطعام

عليهما وبه يقول اسحاق۔

یعنی ان کے نزدیک جمع نہیں ہے۔

باب ماجاء في الصوم عن الميت

عن ابن عباس رضي الله عنه قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ان اختي ماتت وعليها صوم شهرين متتابعين قال ارايت لو كان على اختك دين اكنت تقضينه قالت نعم قال فحق الله احق۔

ایک عورت نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میری بہن فوت ہو گئی ہے اور اس پر دو ماہ کے پے در پے روزے باقی ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بتلاؤ اگر تیری بہن پردین (قرض) ہوتا تو اسے ادا کرتی؟ اس نے کہا ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا حق زیادہ لائق اور لازم ہے۔

رجال:-

(ومسلم البطين) بفتح الباء وكسر الطاء اس کے بعد یاء ساکن اور اخیر میں نون ہے بروزن جمیل ثقہ من

رجال الائمة الستہ۔

(جاءت امرأة) بخاری میں ہے ”جاء رجل“ ☆

تشریح:-

شہرین متتابعین میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ روزے نذر کے تھے کیونکہ رمضان کے

قضا روزوں میں متابع شرط نہیں ہے اور کفارہ پر حمل کرنا بعید ہے کیونکہ ایک تو کفارہ نادر ہے دوسرے کفارہ کی صورت میں وہ اس کا حکم پوچھتی۔

بخاری (۱) کی روایت میں رجل کی تصریح ہے کما مر اور ”اختی“ کی بجائے ”امی“ کا لفظ ہے نیز شیخین کی ایک روایت (۲) میں صوم نذر ہے جبکہ بخاری کی ایک اور روایت میں ”وعلیہا صوم شہر“ اور ایک میں ”وعلیہا خمسة عشر يوماً“ کے الفاظ ہیں۔

حافظ ابن حجر (۳) نے فرمایا ہے کہ اس قسم کا اضطراب مضرب نہیں ہوتا ہے یعنی کہ سائل کون تھا؟ اور اصل سوال کیا تھا؟ کیونکہ جواب میں کوئی اضطراب نہیں یا پھر یہ متعدد واقعات ہیں۔

”ارأیت لو کان علی اختک دین...“ الخ صاحب تحفہ فرماتے ہیں فیہ مشروعیۃ القیاس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے زمانے اور پرانے غیر مقلدین میں بڑا فرق ہے آج کل کے جہال غیر مقلدین قیاس سے منکر ہیں۔

صحیحین (۴) اور ابوداؤد (۵) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ۔“

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھ سکتا ہے یعنی صوم بدل جائز ہے جیسے کہ حج بدل ہوتا ہے یا نہیں؟

امام احمد اور ایک قول امام شافعی کے مطابق جس کی نووی نے تصحیح کی ہے اور بعض دیگر اہل حدیث کے

باب ماجاء فی الصوم عن المیت

(۱) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۲ ”باب من مات وعلیہ صوم“

(۲) مراجع للتفصیل ایضاً حوالہ بالا

(۳) فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۹۴ ”باب من مات وعلیہ صوم“

(۴) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۲ ”باب من مات وعلیہ صوم“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۲ ”باب قضاء الصوم عن المیت“

(۵) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۳ ”باب فین من مات وعلیہ صیام“

نزدیک یہ جائز ہے تاہم ابن العربی رحمہ اللہ نے امام احمد سے نذر اور قضاء میں فرق نقل کیا ہے کہ ”بصوم فسی السذر ویطعم عنه فی الفرض قانہ احمد بن حنبل والقاسم بن سلام“ امام ترمذی نے بھی اگلے باب میں یہی نقل کیا ہے۔

ان کا استدلال باب کی حدیث اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے جمہور یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک، اصح قول کے مطابق امام شافعی اور سفیان ثوری وغیرہم کے نزدیک ولی میت کی طرف سے کھانا کھائے گا روزہ اور نماز کی ادائیگی سے میت کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا۔ ابن العربی فرماتے ہیں۔

قال علماؤنا لا یصلی احد عن احد باتفاق فرضاً ولا نفلاً حیةً ولا موتاً وکذا لک لا یصوم احد عن احد حیاً الخ۔

جبکہ امام اوزاعی کا مذہب یہ ہے کہ پہلے اطعام ہے اگر تصدق کے لئے کچھ نہ ملے تب صوم ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ جو لوگ اس قسم کی احادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں وہ لفظ کو لیتے ہیں اور اصل کو چھوڑتے ہیں حالانکہ قواعد اور اصول کی رعایت زیادہ اولیٰ ہے الفاظ کی مراعات سے اصول یہ ہے کہ جو عبادت کسی کی طرف سے بعد الموت صحیح ہوتی ہے تو وہ قبل الموت یعنی حالت حیات میں بھی صحیح ہوتی ہے جیسے حج بدل اور دین کی ادائیگی و بالعکس جبکہ روزہ کسی کی حیات میں بطور بدل صحیح نہیں تو نماز کی طرح بعد الموت کیسے صحیح ہوگا؟

”فلما قرع هذا الحديث سمعهم تقبله بعضهم فقال بصوم الولی عن الولی فراعی لفظاً وهدم اصلاً وهو (ای الاصل) ان کل نفس انما تجزی بما کسبت لا بما کسبت غیرها ولو كانت عبادات البدن تقضی بعد الموت لقضیت فی الحیة ولو قبلت نیابة فی الممات لقبلت فی الحیة کالحج علی مایاتی بیانہ فانہ مشکل ایضاً ومراعات القواعد اولیٰ من مراعاة الالفاظ“۔

(عارضۃ الاحوذی)

لہذا جب جمہور کے نزدیک یہ احادیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں تو پھر اس کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ

اس حدیث کو معنی مجازی پر حمل کیا جائے گا کہ مراد صوم سے اطعام ہے لہذا ”صام عنہ ولیہ“ کا مطلب ماوردی وغیرہ نے یوں بیان کیا ہے ”ای فعل عنہ ولیہ مایقوم مقام الصوم وهو الاطعام“ یعنی ذکر مبدل اور مراد بدل ہے جیسے ”التراب وضوء المسلم اذالم یجد الماء“ میں وضو سے مراد تیمم ہے اس معنی مجازی پر حمل کرنے کا باعث ایک تو وہی بات ہے جو اوپر ابن العربی نے کہی ہے دوسرے صحابہ کرام کا فتویٰ بھی یہی ہے جیسے کہ اگلے باب میں ابن عمر کا فتویٰ ہے یہ اگرچہ موقوف ہے مگر عدم مدرک بالقیاس والعقل کی وجہ سے حکم مرفوع میں ہے مزید فتوؤں کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

بذل المجہود میں ہے۔

قال الطیبی: تاویل الحدیث انه یتدارک ذالک ولیہ بالاطعام فکانہ صام۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی روایت کی راویہ خود حضرت عائشہ ہیں مگر ان کا فتویٰ جمہور کے قول کے مطابق ہے جیسے کہ بیہقی (6) میں ہے۔

”عن عائشۃ انها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالت يطعم عنها وعن عائشۃ قالت لا تصوموا عن موتاكم واطعموا عنهم وبما روى عن عباس قال فی رجل مات وعليه رمضان قال يطعم عنه ستون مسکیناً“ أخرجه عبدالرزاق (7) وروی النسائی (8) عن ابن عباس قال لا یصوم احد عن احد۔ اسی مضمون کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مؤطا (9) میں بھی ہے۔
وفتویٰ الراوی علی خلاف مرویہ بمنزلة روايته للناسخ۔ (بذل المجہود ص: ۱۶۰ ج: ۴)
یعنی جب راوی اپنی ہی روایت کے خلاف فتویٰ دیتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس نسخ کا علم ہے اور نسخ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں۔

(6) سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۴ ص: ۲۵۷ ”باب من مات وعليه صیام رمضان“

(7) مصنف عبدالرزاق ج: ۴ ص: ۲۴۰ رقم حدیث: ۶۵۰

(8) النسائی فی الکبریٰ ۲/ ۵۱ کتاب الصیام ”باب صوم الحی عن المیت“ بحوالہ تلخیص الخبیر ج: ۲ ص: ۴۵۴ کتاب الصیام

(9) مؤطا امام مالک ص: ۲۴۵ ”الذی رنی الصیام والصیام عن المیت“

لم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعين بالمدينة ان احداً منهم أمر احداً
يصوم عن احد ولا يصلى احد عن احد فعلم بذلك انه الامر الذى استقر عليه
الشرع آخرأ (ايضاً بذل)

باب ماجاء فى الكفارة

عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه
مكان كل يوم مسكيناً۔

رجال:-

(عبر) بفتح العين وسكون الباء وفتح الشاء ابن القاسم الزبيدي ثقة اور كوفي ہیں۔

(محمد) ان سے مراد محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی ہیں کما صرح بہ الترمذی یہاں ابن ماجہ سے وہم ہوا ہے
کہ محمد سے مراد محمد بن سیرین لیا ہے نہ علیہ الحافظ ابن حجرؒ فی التلخیص۔ (۱) قال وهو وہم منه (ای من ابن ماجہ)
اوشیخہ۔ زیلعی نے نصب الراية (۲) میں لکھا ہے۔

وضعه عبد الحق فی احكامه باشعث وابن ابی لیلیٰ اشعث هو ابن سوار كما قال

الترمذی۔ ☆

تشریح:-

کفر لغت میں چھپانے اور مستور کرنے کے معنی میں آتا ہے چنانچہ اندھیرے قبر مٹی چھوٹے
مشکیزے کو اس لئے کفر کہتے ہیں کہ یہ چیزیں ساتر ہیں کاشت کار کو کافر بھی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ زمین میں بیج

باب ماجاء فى الكفارة

(۱) تلخیص الجبر ج: ۲ ص: ۴۵۳ کتب الصیام رقم حدیث: ۹۲۲

(۲) نصب الراية ج: ۲ ص: ۴۸۸ ”باب ما یوجب القضاء والكفارة“

چھپاتا ہے ناشکری کو کفران بھی اسی بناء پر کہتے ہیں کہ وہ نعمت کو چھپاتا ہے۔

کفارہ اصطلاح میں وہ نیک کام جیسے خیرات و روزہ وغیرہ جو گناہ گار اپنے گناہ کی تلافی کے لئے کرتا ہے گویا یہ کام گناہ کے لئے سائر بنتا ہے۔

بظاہر یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس سے متبادر اصطلاحی ساٹھ روزے ہوتے ہیں جبکہ یہاں ایک ماہ کا تذکرہ ہے لہذا حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں۔

اس کا جواب کو کب میں یہ دیا گیا ہے کہ یہاں کفارہ بمعنی عام ہے جو فد یہ کو بھی شامل ہے۔

”مسکیناً“ یہ لفظ ترمذی میں منصوب ہے اور ابن ماجہ (3) میں مرفوع اگر منصوب پڑھا جائے تو فلیطعم بنی للفاعل ہوگا اور فاعل جو ولیہ ہے مقدر ہوگا جبکہ مرفوع کی صورت میں فلیطعم بنی للمفعول ہوگا یہ زیادہ اصح ہے جیسے کہ ابن عدی نے مرفوع ہی نقل کیا ہے۔

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ صوم میں نیابت فد یہ کی شکل میں ہی ممکن ہے کما مر فی الباب السابق البتہ عند الحنفیہ اگر مردہ نے وصیت کی ہو تو اس کے مال متروکہ کے ثلث میں سے ادا کرنا ولی پر لازم ہے بدون وصیت لازم نہیں جبکہ عند الشافعیہ وصیت اور ثلث کی قید نہیں ہے۔

امام ترمذی نے فرمایا ہے ”والصحيح عن ابن عمر موقوف قوله“ یعنی یہ موقوف ہے مرفوع نہیں لیکن یہ قول مضمر جمہور نہیں کیونکہ ایک تو قرطبی نے شرح مؤطا میں اس کے رفع کی تحسین کی ہے اور عبدالرزاق نے بھی مصنف میں اس کو موصولاً ذکر کیا ہے دوسرے یہ مسئلہ چونکہ مدرک بالا اجتہاد نہیں اس لئے مرفوع کے حکم میں ہی ہے کما تقدم التفصیل منا۔

اور رہا اس کی سند پر اعتراض تو اگر ابن ماجہ کی روایت کو مانا جائے کہ محمد سے مراد ابن سیرین ہے تو یہ اشکال بھی ختم ہو جائے گا اور اگر مراد ابن ابی لیلیٰ ہی ہو تو جیسے کہ باب سابق کی شرح میں اس کے بہت سارے مضاعف و مؤید آثار گذرے ہیں اس لئے ضعف مضمر نہیں ہوا۔

باب ماجاء فی الصائم ینذرعه القی

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقی والاحتلام۔

تشریح:-

”ینذرعه القی“ ای یغلبہ کہ آدمی روکنے پر قادر نہ ہو۔

ثلاث، ای ثلاث حصال یعنی تین عوارض ایسے ہیں جو روزہ نہیں توڑتے۔

لا یفطرن تفتیر سے ہے یعنی مشد باب تفعیل سے۔

الحجامة بکسر الحاء بمعنی الاحتجام کچھنے لگانا۔

والقی اس سے مراد غالب آنے والی قے ہے۔

والاحتلام جماع کرنے کا خواب دیکھنا اگر چہ انزال ہو جائے اور اگر چہ خواب یاد ہو کیونکہ یہ غیر

اختیاری ہے اس لئے بالا جماع ناقض صوم نہیں ہے۔

اس باب میں تین عوارض کا ذکر ہے ان میں احتلام بالاتفاق غیر مفطر ہے حجامت کے لئے آگے مستقل

باب آرہا ہے ”باب ماجاء فی کراهیة الحجامة للصائم“ فانتظرہ۔

قے میں تفصیل ہے مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس باب اور اگلے باب کی دونوں حدیثوں

میں بظاہر تعارض ہے کہ ابوسعید کی حدیث مذکور کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ قے مطلقاً غیر مفطر ہے جبکہ ابو ہریرہ کی

حدیث آتی کے ظاہر سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قے کی ایک خاص نوع مفطر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس

عام (حدیث باب) کو اس خاص (حدیث آتی) پر حمل کیا جائے گا یا پھر اس عام میں تخصیص کی جائے گی جیسے کہ

بیہقی نے معرفہ میں فرمایا ہے: ”هو محمول علی مالوذرعه القی جمعاً بین الاخبار“ اوپر تشریح الفاظ میں

اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قے کی کل صورتیں چوبیس بنتی ہیں وہ اس طرح کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں یہ چار صورتیں ہو گئیں ان میں سے ہر ایک میں تین تین صورتیں بنتی ہیں۔ ۱۔ یا وہ خارج ہوگئی ہوگی۔ ۲۔ یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی۔ ۳۔ یا قصداً اسے واپس کر لیا ہوگا اس طرح تین ضرب چار سے $12 = 4 \times 3$ بارہ صورتیں بن گئیں پھر ان تمام صورتوں میں روزہ یاد ہوگا یا نہیں تو اس طرح بارہ ضرب دو سے $24 = 2 \times 12$ کل چوبیس صورتیں بن گئیں۔

ان میں سے فقط دو صورتیں مفطر ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کرے اور دوسرے یہ کہ قصداً منہ بھر کے قے کرے اور دونوں میں روزہ یاد ہو۔ البتہ امام محمد عمداً قے کرنے میں ملأ الفم کی قید نہیں لگاتے ہیں یہ صرف امام ابو یوسف کے نزدیک ہے کیونکہ اقل کالعدم یا تابع رقیق ہے پھر اقل سے نقص میں حرج ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر قصداً ہو تو چاہے قلیل ہو یا منہ بھر کے دونوں صورتوں میں روزہ جاتا رہتا ہے کذا فی الہدایہ۔ (۱)

اخیر میں امام ترمذی نے اس سند پر کلام کیا ہے اور اسے غیر محفوظ قرار دیا ہے وجہ ضعف عبدالرحمن بن زید بن اسلم ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ زید بن اسلم کے تین بیٹے ہیں۔ (۱) عبداللہ (۲) عبدالرحمن (۳) اسامہ۔ یحییٰ بن معین تو ان سب کو ثقہ قرار دیتے ہیں جبکہ امام احمد کے نزدیک عبداللہ ثقہ ہے اور باقی دونوں ضعیف ہیں امام ترمذی نے امام بخاری سے عبدالرحمن کی تضعیف نقل کی ہے اور انہی کے حوالے سے علی ابن المدینی کا قول نقل کیا ہے کہ ”عبداللہ بن زید بن اسلم ثقہ“ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ روایت عبدالرحمن بن زید کی وجہ سے ضعیف ہے ہاں مرسل صحیح ہے۔ قال ابن العربی والصحیح انہ مرسل۔

لیکن ابوداؤد نے اسے موصولاً نقل کر کے سکوت کیا ہے دارقطنی نے اسے طریق ہشام بن سعد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی سعید الخدری نقل کیا ہے جس کے بارے میں زیلعی نے نصب الراية (۲) میں لکھا ہے۔

باب ماجاء فی اسانم یذرعه القی

(۱) ہدایہ ج: ۱ ص: ۲۱۸ ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

(۲) نصب الراية ج: ۲ ص: ۴۷۰ کتاب الصوم ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

”وہشام بن سعد وان تکلم فیہ غیر واحد فقد احتج بہ مسلم واستشهد بہ البخاری“۔

امام بزار (3) نے اپنی مسند میں روایت کرنے کے بعد لکھا ہے و ہذا من احسنہا اسناداً واصحہا الا ان عبد العزیز لم یکن بالحافظ نیز طبرانی نے معجم اوسط (4) میں بھی روایت کیا ہے۔ (بذل ص: ۱۳۸ ج: ۴)

باب ماجاء فی من استقاء عمداً

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ذرعه القی فلیس علیہ قضاء ومن استقاء عمداً فلیقض۔

تشریح:

”ذرعه“ غلبہ فلیس علیہ قضاء کیونکہ اس میں اس کا قصور نہیں ہے ومن استقاء عمداً ای تکلف قیئاً وسبب بحروجه قصداً یعنی جو شخص جان بوجھ کرتے کر لے تو وہ اس کی قضاء کرتا ہم ابن الملک کہتے ہیں ”و لا یتر علی انه لا کفارة علیہ“۔ ہدایہ (1) میں ہے۔

فان استقاء عمداً فملاً فیہ فعلیہ القضاء لماروینا والقیاس متروک بہ ولا کفارة

لعدم الصورة۔

یعنی قیاس تو چاہتا ہے کہ اس صورت میں بھی روزہ نہ ٹوٹے کیونکہ روزہ ماخرج کے خروج سے نہیں ٹوٹتا پیشاب وغیرہ کی طرح مگر اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہاں چونکہ صورت دخول متحقق نہیں اسلئے کفارہ نہیں ہوگا۔

(3) مسند بزار ج: ۱ ص: ۳۲۷ رقم حدیث: ۷۱۸

(4) معجم اوسط للطبرانی ج: ۵ ص: ۳۰۵ رقم حدیث: ۴۸۰۳

باب ماجاء فی من استقاء عمداً

(1) ہدایہ ج: ۱ ص: ۲۱۸ ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ نے اس فرق کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ خود بخود قے آنے میں چونکہ طبعیت غذا کو باہر پھینکتی ہے اس لئے قے واپس اندر نہیں جاتی ہے جبکہ غذا میں طبعیت کے بخل کی بناء پر کچھ نہ کچھ واپس اندر چلی جاتی ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ عارضہ میں فرماتے ہیں۔

قال لنا فخر الاسلام ابوبکر محمد بن احمد الشاشی فی الدرس: کل من رضی فی الشریعة بالسبب حکم علیہ انه رضی بالمسبب الا من نام فی رمضان فاحتلم.... الخ۔

یعنی جو سبب پر راضی ہو اسے سبب پر راضی سمجھا جائے گا سوائے احتلام کے کیونکہ آدمی سونے (سبب) پر تو راضی ہوتا ہے مگر احتلام پر وہ قادر و راضی نہیں سمجھا جاسکتا ہے اس سے بھی مذکورہ فرق سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ تدبر

اس حدیث پر بھی امام ترمذی نے اعتراض کیا ہے مگر کثرت طرق کی وجہ سے کما اخرجہ احمد وبقیۃ اصحاب السنن وابن حبان والحاکم (2) وصحیح علی شریطہما یہ قابل احتجاج اور معمول بہ ہے جیسے کہ ترمذی نے فرمایا ہے۔

والعمل عند اهل العلم علی حدیث ابی ہریرۃ..... وبہ یقول الشافعی وسفیان الثوری واحمد واسحاق۔

تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

وهو قول ابی حنیفۃ ففی المؤطا (3) للامام محمد اخبرنا مالک اخبرنا نافع ان ابن عمر کان یقول: من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن زرعه القی فلیس علیہ شیء قال محمد: وبہ نأخذ وهو قول ابی حنیفۃ۔

(2) المستدرک حاکم ج ۱ ص ۴۲۷ ”اذا استقاء الصائم افطرا الخ“ قال صحیح علی شرط الشيخین ولم یخرجاه

(3) مؤطا امام محمد ج ۱ ص ۱۸۶ ”باب الصائم یدرعہ القی او یقنی“

باب ماجاء فی الصائم یا کل ویشرب ناسیاً

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اکل او شرب ناسیاً فلا یفطر
فانما هو رزق رزقہ اللہ -

تشریح:-

”ناسیاً“ یعنی اسے اپنا روزہ یاد نہ ہو۔ ”فلا یفطر“ بخاری (1) میں ”فلیتم صومہ“ ہے۔

”رزقہ اللہ“ بخاری میں ہے ”فانما اطعمہ اللہ وسقاه“۔

اگر کوئی روزہ دار نسیاناً کچھ کھائے پیئے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا روزہ محفوظ ہے اسے جاری رکھے

نہ اس کی قضاء ہے اور نہ کفارہ۔

امام مالکؒ کا مذہب نفلی روزہ میں بھی یہی ہے مگر فرض میں ان کے نزدیک قضا لازم ہے جمہور کا

استدلال حدیث باب سے ہے۔

مالکیہ کا استدلال کسی حدیث سے تو نہیں تاہم ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔

ان خبر الواحد اذا جاء بخلاف القواعد لم يعمل بہ۔

چونکہ روزہ امساک کا نام ہے اور کھانے پینے سے یہ رکن یکسر ختم ہو جاتا ہے کیونکہ چیز اپنی ضد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے خواہ عمداً ہو یا نسیاناً جیسے نسیاناً وضو ٹوٹ جائے تو نماز صحیح نہ ہوگی خاص کر جب رکن ختم ہو جائے جیسے نماز میں رکوع، سجدہ یا رکعت وغیرہ نسیاناً رہ جائے یہ ایسا ہے جیسا کہ حنفیہ کے یہاں نسیاناً کلام سے نماز ٹوٹ جاتی ہے ہمارے (مالکیہ کے) نزدیک نسیاناً کلام سے نماز اس لئے نہیں ٹوٹتی کہ ترک کلام صلوٰۃ کا رکن نہیں بلکہ قوال نماز کے محظورات میں سے ہے۔

باب ماجاء فی الصائم یا کل ویشرب ناسیاً

(1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۹ ”باب الصائم اذا اکل او شرب ناسیاً“

اور مذکورہ حدیث میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قضاء کے بارے میں سکوت فرمایا ہے لہذا اس نے قضاء کی نفی لازم نہیں آتی ہے۔ (ہذا حاصل کلامہ)

مذکورہ حدیث کا جواب مالکیہ تین طرح کے دیتے ہیں کہ یہ نفلی روزہ پر محمول ہے قالہ بعض المالکیۃ یا یہ محمول ہے سقوط مؤاخذہ پر کہ اس کھانے میں گرفت اور گناہ نہیں اگرچہ روزہ ختم ہوا قالہ القرطبی یا یہ محمول ہے سقوط کفارہ پر کہ اس ناسی پر کفارہ اور اثم نہیں قالہ المہلب وغیرہ۔

حافظ ابن حجر (2) فرماتے ہیں۔

والجواب عن ذلك كله بما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم (3) والدارقطني (4) من طريق محمد بن عبد الله عن أبي هريرة بلفظ "من افطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة فعين رمضان وصرح باسقاط القضاء"۔

اس سے ان کے جوابات ختم ہو گئے پھر حافظ (5) مزید لکھتے ہیں۔

فاقل درجات هذا الحديث بهذه الزيادة ان يكون حسناً فيصلح للاحتجاج به وقد وقع الاحتجاج في كثير من المسائل بما هو دونه في القوة۔

نیز صحابہ کرام کا عمل اور فتاویٰ بھی اسی کے مطابق ہے منہم علی بن ابی طالب وزید بن ثابت وابو ہریرۃ وابن عمر رضی اللہ عنہم اور کسی سے مخالفت ثابت نہیں۔ پھر یہ مسلک قرآن کے بھی موافق ہے لقولہ تعالیٰ (6) "ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" فالنسيان ليس من كسب القلب۔ اسی لئے امام ترمذی نے نقل

(2) حافظ ابن حجر فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۵۷ "باب الصائم اذا اكل او شرب ناسياً"

(3) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۲۳۰ "من افطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة" قال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

بهذه السياقة۔

(4) دارقطنی ج: ۲ ص: ۱۵۸ حدیث رقم ۲۲۲۲

(5) راجع للتفصيل فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۵۷ "باب الصائم اذا اكل او شرب ناسياً"

(6) سور: بقرہ آیت: ۲۲۵

مذہب کے بعد فرمایا اول اصح یعنی جمہور کا قول صحیح تر ہے مالک کے قول سے۔
 پھر فقہاء حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے تو عند الضعف
 نہیں بتلانا چاہیے اور اگر روزہ دار کی قوت بحال ہے یا مثلاً غروب میں کچھ ہی دیر باقی ہے تو بتلانا
 چاہیے۔

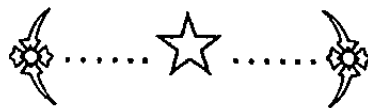
پھر یہاں دو مسئلے اس حدیث پر متفرع کئے گئے ہیں اور یہ دونوں اختلافی ہیں۔
 پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نسیاً جامع سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو ابن الرشد نے لکھا ہے۔
 اذا جامع ناسياً لصومه فان الشافعي و اباحنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة
 وقال مالك عليه القضاء دون الكفارة وقال احمد و اهل الظاهر عليه القضاء
 والكفارة۔

گویا حنابلہ کے علاوہ باقی ائمہ ثلاثہ اس مبینہ مسئلہ میں اپنے اپنے اصول پر چلے ہیں۔ (تدبر) بخاری
 میں ہے۔

قال الحسن ومجاهد ان جامع ناسياً فلا شيء عليه۔

(باب الصائم اذا اكل او شرب ناسياً ص: ۲۵۹)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ نے روزے پر نماز کو قیاس کر کے سہواً کلام کو غیر مفسد قرار دیا ہے جبکہ حنفیہ
 کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہیئت صلوٰۃ مذکر ہے بخلاف روزے کے۔ یہ دونوں مسئلے کو کب اور اس
 کے حاشیہ پر ہیں۔



باب ماجاء فی الافطار متعمداً

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من افطر يوماً من رمضان من غیر رخصة ولا مرض لم یقض عنه صوم الدھر کلہ وان صامہ۔
رجال:-

(المطوس) بکسر الواو المشددة هو یزید۔

(عن ابیہ) هو المطوس قال فی التقرب بتشدید الواو المكسورة ویقال ابوالمطوس عن ابی ہریرۃ مجہول من الرابعة۔ شریک نے اسے موقوفاً بھی نقل کیا ہے۔

تشریح:-

اگر کوئی شخص بغیر عذر کے رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو آیا اس کی قضا ممکن ہے یا نہیں؟ تو ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اور امام بخاری کے نزدیک اس کی قضا نہیں ہے داؤد ظاہری اور ابن تیمیہ کے نزدیک عمداً ترک صلوٰۃ کی بھی قضا نہیں گویا وہ نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہیں۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ایک روزہ رکھنے سے اس کی قضاء ہو جائے گی یعنی فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اگرچہ رمضان کی فضیلت سے یہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا نیز رمضان میں کوتاہی کا جو گناہ ہے اس کا عفو موقوف الی اللہ ہے۔ ابن الملک نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ فالاجماع علی انه یقضی یوماً مکانہ۔ ابن حجر (1) فرماتے ہیں۔

والذی علیہ اکثر العلماء یجزئہ وان کان ما فطرہ فی غایۃ الطول والحر

وما صامہ بدلہ فی غایۃ القصر والبرد (کذا فی التحفۃ عن المرقاۃ)

باب ماجاء فی الافطار متعمداً

(1) کذا فی المرقاۃ ص: ۲۷۱ ج: ۳ ”من ترک صوماً او صلاۃً لغير عذر الخ“ کتاب الصوم

فریق مخالف کا استدلال ایک تو مذکورہ حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے لم یقض عنه صوم

الدھر کلہ وان صامہ۔

یعنی زندگی بھر کے روزوں سے بھی اس کی قضا ممکن نہیں چہ جائے کہ ایک متبادل روزے سے

ہو جائے۔

دوسرے ابن العربی فرماتے ہیں ”ان الشئ انما یقضی بمثلہ“۔

یعنی کسی چیز کی قضا اس کی مثل سے ہی ہو سکتی ہے اور غیر رمضان مثل رمضان نہیں ہے ہاں اگر کسی سے عذر کی بناء پر فوت ہو جائے تو اس کے لئے اللہ اپنے لطف سے غیر رمضان کو مانند رمضان بناتا ہے لہذا بلا عذر کی قضا نہیں۔

جمہور ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث مبالغہ اور تشدید پر محمول ہے۔ طبی

فرماتے ہیں۔

وهذا على طريق المبالغة والتشديد ولذلك اكده بقوله ”وان صامہ“۔

اور اس کی کئی امثلہ ہیں۔

علاوہ ازیں یہ حدیث ضعیف ہے ”کما مر ابوالمطوس عن ابی ہریرۃ مجہول“ نیز اس کی سند میں شدید

اضطراب ہے۔

حافظ ابن حجر (2) نے فتح الباری میں لکھا ہے۔

واختلف فيه على حبيب بن ابی ثابت اختلافاً كثيراً فحصلت فيه ثلاث علل

الاضطراب والجهل بحال ابی المطوس والشك في سماع اييه عن ابی ہریرۃ۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عمداً نماز ترک کرنے کی قضا دوسرے اوقات میں ہو سکتی ہے تو

روزے کی کیوں نہیں ہو سکتی؟

جمہور کے مذہب کی تائید اگلے باب کی حدیث سے ہوتی ہے کما سیأتی انشاء اللہ۔

باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان

عن ابی ہریرۃ قال اتاہ رجل فقال یا رسول اللہ هلکت فقال ما اهلکک؟ الخ۔

تشریح:-

”اتاہ رجل“ اس آدمی کے نام میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

”لم اقف علی تسمیۃ الا ان عبد الغنی فی المبہمات وتبعہ ابن بشکوال جز ما بانہ سلمان او سلمۃ بن صخر البیاضی۔“

معارف میں اس کو صحیح کہا ہے تاکہ یہ اور ظہار کا واقعہ الگ الگ ہو جائے بعض نے اس بن الصامت قرار دیا ہے پھر یہ واقعہ اور ظہار کا واقعہ ایک ہونگے مگر رائج یہ ہے کہ یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

”فقال یا رسول اللہ هلکت“ ایک روایت (1) میں ہے جاء رجل وهو ینتف شعره ویدق صدره اور ایک اور روایت (2) میں ہے۔ ”ویحشی علی راسہ التراب“ کہ بال نوچتا ہوا اور سینہ کو بلی کرتا ہوا آیا اور اپنے سر کے اوپر حسرت کی وجہ سے مٹی ڈال رہا تھا اس سے ان کی ندامت کا پتہ چلتا ہے اور یہ بھی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب عارفین باللہ تھے کیونکہ ایسی ندامت سوائے عارف کے کسی اور سے مستبعد ہے۔

حافظ ان روایات کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ گناہ پر ندامت کے وقت ایسا کرنے کے جواز پر اس سے استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ دین کی مصیبت میں اظہار ندامت جائز ہے تاہم یہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ عند المصیبت لطم خدود اور حلق شعر کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت عند ابی داؤد (3) میں ہے ”احترقت“ اس سے استدلال کر کے ابن العربی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ اشارہ ہے عمد کی

باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان

- (1) کذا فی سنن الکبریٰ للبیہقی ص: ۲۲۶ ج: ۴ ”باب روایۃ من روی الامر بقضاء یومہ مکانہ فی ہذا الحدیث“ کتاب الصیام
- (2) رواہ الدارقطنی فی مراہیل ابن مسیب بحوالہ فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۶۴ ”باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء تصدق علیہ فلیکفر“
- (3) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۲ ”باب کفارة من اتی اہلہ فی رمضان“

طرف کیونکہ نسیان میں عصیان نہیں جبکہ احتراق عصیان کا اثر ہوتا ہے لہذا اس سے عطاء اور ابن المباحثون کی تردید ہوئی جو نسیان کو عہد سے ملاتے ہیں اور کہتے ہیں ”وانا لم نعلم حال هذا الواطی فی الحدیث ولعلہ کان ناسیاً“ وجہ رد آسان ہے کہ ناسی ہالک اور محترق نہیں ہوتا ہے لہذا نسیان میں کفارہ نہیں کما مر۔

”قال هل تستطيع ان تعتق رقبة؟ قال: لا“ اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اپنے گناہ پر نادم یا تائب ہو تو اسے ملامت اور عار دلانے کی بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتلانا چاہئے۔ ”عرق“ ماہوا المشہور کے مطابق یہ لفظ بفتحتین ہے زبیل کو کہتے ہیں ایک روایت باسکان الراء بھی ہے۔

”والعرق المكتل“ بكسر الميم وفتح التاء۔ ”الضخم“ بسكون الحاء ای العظیم وفی المغرب یسع ثلاثین صاعاً وقیل خمسة عشر۔

”ما بین لا بتیہا“ مراد مدینہ طیبہ ہے ”طیبہا اللہ و شرفہا“ یہ لابتہ کا تثنیہ ہے بغیر ہمزہ کے بخاری کی روایت میں راوی نے کہا ہے ”یرید الحرّین“ حر وہ زمین جس میں کالے کالے پتھر ہوں چونکہ مدینہ منورہ ایسے دو بلند یوں کے درمیان وادی نما ہے جہاں سیاہ پتھر بکثرت موجود ہیں اس لئے بین لابتین اور بین الحرّین سے تعبیر کیا۔

”انیابہ“ ناب کی جمع ہے وہ دانت جو رباعیات سے ملصق ہوتے ہیں۔

”قال خذه فاطمه اهلك“۔

(۱) یا یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی کیونکہ اپنے گھر والوں پر یعنی زیر کفالت فقراء پر صدقہ سے کفارہ بالا اتفاق ادا نہیں ہوتا۔

(۲) اور یا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اپنی ضرورت پوری کر لو اور پھر جب وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا۔ یہ دوسری توجیہ مشہور ہے کہ کفارہ ان کے ذمے دین تھا مگر حافظ زیلیعی نے دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے کہا جاؤ تیرا کفارہ بھی ہو گیا۔ لہذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہے۔ عارضہ میں معمر بن ابن شہاب کے طریق سے ہے۔

وانما كان هذا رخصة له خاصة فاما اليوم فلا بلله من التكفير زاد فيه الاوزاعي ”واستغفر الله“۔

مسائل الحدیث:-

معارف میں ہے کہ اس حدیث کے مسائل پر بعض نے دو جلدیں لکھی ہیں۔ بذل المجہود (4) اور عارضہ میں اس حدیث کے ذیل میں چند اہم مسائل ذکر کئے گئے ہیں یہاں ان کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

پہلا مسئلہ:-

یہ مسئلہ عمداً کھانے پینے سے کفارے کے متعلق ہے تو مالکیہ حنفیہ اور ایک جماعت اہل علم جن میں امام ثوری بھی ہیں اکل و شرب عمداً سے کفارے کے وجوب کے قائل ہیں یعنی اکٹھ روزے جن میں دو ماہ کفارے کے اور ایک قضاء کا ہوگا۔ جبکہ شافعیہ حنابلہ اور اہل الظاہر کے نزدیک کفارہ فقط جماع سے لازم ہوتا ہے نہ کہ کھانے پینے سے۔

ان حضرات کی دلیل باب کی حدیث ہے اور چونکہ یہ خلاف القیاس ہے کیونکہ کفارہ رفع ذنب کے لئے ہے جبکہ گناہ توبہ سے معاف ہوتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ جماع کی حرمت اکل و شرب سے زیادہ ہے حتیٰ کہ جماع پر حد واجب ہوتی ہے نہ کہ اکل و شرب پر لہذا یہ حکم اپنے مورد یعنی جماع کے ساتھ مختص ہوگا اور اکل و شرب کو جماع سے منسلک نہیں کیا جائے گا جیسے کہ خلاف القیاس نص کا ضابطہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے کہ جب جماع موجب کفارہ ہے تو اسی نص کے مطابق اکل و شرب بھی موجب کفارہ ہوئے بلکہ بطریق اولیٰ ہیں۔

اعترض:- شافعیہ کی طرف سے ہم پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ اثبات الحد بالقیاس ہے حالانکہ حدود قیاس سے ثابت نہیں ہوتیں۔

جواب:- اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اولاً تو اصولین جو کہتے ہیں کہ حدود قیاس سے ثابت نہیں ہوتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متجانسین کے درمیان جو حد فاصل اور ماہہ الامتیاز ہوتا ہے وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتا ہے گویا حدود سے مراد زواجر نہیں ہے۔ ثانیاً ہم یہ حکم قیاس سے ثابت ہی نہیں کرتے ہم

تو اسے دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں البتہ قیاس اس کے لئے مؤید ضرور ہے وہ اس طرح کے جب باب کی حدیث میں جماع پر کفارہ بطور زجر کا حکم دیدیا کیونکہ اس شخص نے اپنا روزہ فاسد اور ضائع کر دیا تھا تو اس زجر کی ضرورت کھانے پینے کی روک تھام کے لئے بہت زیادہ ہے کیونکہ یہ اصول ہے کہ زواجر کا مقصد سد باب اور سد ذرائع ہوتا ہے اور یہ معنی اکل و شرب میں زیادہ ہے کیونکہ روزہ دار کو جماع سے زیادہ ضرورت کھانے پینے کی ہوتی ہے جماع کی خواہش تو بھرے پیٹ پر موقوف ہے لہذا کھانے پینے پر کفارہ اور زجر زیادہ مناسب ہوا۔

رہی یہ بات کہ ہمارا استدلال قیاس سے نہیں بلکہ دلالت النص سے ہے تو وہ اس طرح کہ ہر صاحب لغت اس کا مطلب یہی سمجھتا ہے کہ اس کفارے کا حکم نفس جماع کی وجہ سے نہ تھا بلکہ جماع من حیث المفطر تھا کیونکہ نفس جماع تو یہاں حلال تھا کہ اپنی بیوی سے کیا ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں۔

”الائری انه لو زنی ناسیاً لرمضان لو جب علیہ الحد و کان مفطراً؟“

یعنی اگر نفس جماع علت کفارہ ہوتا تو نسیاناً زنا پر بھی کفارہ ہونا چاہئے جیسے کہ اس پر حد ہے واذلیس فلیس۔ تو معلوم ہوا کہ حد کا سبب غیر ہے اور کفارے کا غیر کیونکہ مذکورہ صورت میں حد ہے اور کفارہ نہیں جبکہ اپنی حلال بیوی سے جماع ذکر اُپر حد نہیں اور کفارہ ہے معلوم ہوا کہ کفارے کی علت جماع نہیں بلکہ فطر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک صحابی نے اس کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

”ان رجلاً افطر فی رمضان فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبة۔“

اور نفس فطر میں جماع اکل اور شرب سب برابر ہیں۔ گویا یہ مسئلہ لواطت پر حد زنا سے زیادہ واضح ہے پھر آپ اس میں کیوں حد کے قائل ہوئے؟

علاوہ ازیں دارقطنی (5) میں ان رجلاً اکل فی رمضان فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان

یعتق رقبة الخ کی تصریح ہے جبکہ لفظ فطر کی تصریح خلق کثیر نے کی ہے۔ (انظر ایشار الانصاف ص: ۸۶)

دوسرا مسئلہ:-

حدیث میں مرد کا حکم مذکور ہے مگر عورت کا ذکر نہیں اس لئے اس میں اختلاف ہوا کہ آیا عورت پر بھی

ابن العربیؒ نے یہاں بغیر کسی تعصب کے نقل مذاہب کے بعد حنفیہ کے قول کی بھرپور تائید کی ہے وہ رقمطراز ہیں۔ ”قال الشافعی لا كفارة عليها وان طأوعته“۔ معلوم ہوا کہ جب رضا سے جماع میں اس پر کفارہ نہیں تو اکراہ میں بطریق اولیٰ نہیں۔ ”وقال مالك ان اكرهها فعليه كفارتان“، یعنی اگر عورت راضی اور خوش تھی تو پھر تو ہر ایک پر الگ الگ کفارہ ہوگا مگر عورت کو مجبور کرنے کی صورت میں دونوں کفاروں کا ذمہ دار مرد ہوگا۔ ”وقال الاوزاعي كقول الشافعي الا انه قال ان كفر بالصيام لابد ان يصوم عنه وعنهما“ یعنی دونوں کفارے مرد پر۔ ”وهذا مما لا التفات عليه ساعة فكيف ان اشتغل بالرد عليه“، یعنی جب یہ موقف قابل التفات ہی نہیں تو جواب کی کیا ضرورت؟ ”وقال ابو حنيفة: سواء طأوعته او اكرهها كفارة واحدة“، یعنی دونوں پر الگ الگ کفارہ ہے کیونکہ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا کہ اصل علت افساد صوم ہے لہذا عورت پر الگ کفارہ ہوگا اس کی مثال ثمن ماء الاغتسال ہے کہ عورت غسل کے لئے پانی کی خود ذمہ دار ہے اگرچہ جماع اکراہ ہو۔ اس لئے ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

ولاشك في وجوب الكفارة عليها لانها افطرت في يوم من رمضان هاتكة

للحرمة فوجبت عليها الكفارة كالرجل۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضور علیہ السلام نے عورت کے بیان حکم سے کیوں سکوت فرمایا تو ابن

العربیؒ فرماتے ہیں ”قلنا لان بيانه له بيان لها وفيها اذالحكم سواء“۔

تاہم امام شافعیؒ سے دوسرا قول وجوب کفارہ کا بھی مروی ہے۔

تیسرا مسئلہ:-

یہ مسئلہ ترتیب سے متعلق ہے کہ حدیث میں جو ترتیب بتلائی گئی ہے آیا یہ لازمی ہے یا اس میں اختیار

ہے؟

تو امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ ترتیب لازمی ہے بغیر عجز کے دوسری

صورت جائز نہیں لہذا اولاً حقیق ہے اگر اس سے قاصر ہو تو روزے ہیں عدم استطاعت صیام کی صورت میں اخیراً

اطعام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے جیسے کفارہ یمین میں ہوتا ہے جبکہ مدونہ میں ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اطعام ہی متعین ہے ابن دقین العید نے اسے بہت مشکل قرار دیا ہے کیونکہ باقی دو حدیث سے ثابت ہیں البتہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں ”والصحيح في الرواية عن مالك في التخيير“ جہاں تک اطعام والی روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم اطعام مستحب ہے کیونکہ اس سے فقراء کو بہت فائدہ ہوگا گویا وہ تقدیم اطعام کے قائل ہیں تعین کے نہیں۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

والصحيح في الدليل الترتيب لان النبي صلى الله عليه وسلم رتب له -
کیونکہ فاء کا مفاد یہی ہے۔

چوتھا مسئلہ:-

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک مسکین کو ایک مد نبوی دیا جائے گا جبکہ عند الحنفیہ دو مد نبویہ دیئے جائیں گے حنفیہ اس کو صدقۃ الفطر پر قیاس کرتے ہیں تاکہ ایک مسکین کے پورے یوم کے لئے کافی ہو سکے۔ ”مد“ کی مقدار ترمذی ابواب الطہارت میں گزری ہے خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نصف صاع ہے اور شافعی وغیرہ کے نزدیک ربع صاع۔

یہ اختلاف اس حدیث میں مروی مقدار کی وجہ سے پیدا ہوا بعض روایات میں ہے کہ اس کی مقدار پندرہ صاع تھی لہذا ساٹھ مسکین پر پندرہ صاع تقسیم کرنے کا مطلب یہی ہے کہ ہر مسکین کو ربع صاع یعنی ایک ہی مد دیا جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال مسلم (6) کی روایت سے ہے جس میں عرق کے بجائے ”عرقان“ کی تصریح ہے۔ اس پر علامہ عینی عمدہ (7) میں لکھتے ہیں۔

(6) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۵ ”باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان الخ“

(7) عمدۃ القاری ج: ۱۱ ص: ۲۷ ”باب اذا جامع فی رمضان“

”فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً على ستين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع“۔

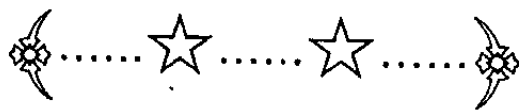
اور باب کی حدیث میں مقدار کا جواب یہ ہے کہ یہ بطور تقدیر شرعی کے نہیں تھا بلکہ اہل و عیال کے نفقے کے لئے تھا رہا کفارہ تو وہ دین تھا یا پھر یہ ان کی خصوصیت پر حمل ہے ”کما مر من قبل ونقل الاول الترمذی عن الشافعی“۔

پانچواں مسئلہ:-

اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایک جماع کا کفارہ ادا کر دیا اور پھر اس کا ارتکاب کر لیا تو اس پر نیا دوسرا کفارہ ہوگا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایک ہی دن میں کئی بار جماع پر ایک ہی کفارہ ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کسی نے ایک دن جماع کیا اور ابھی تک اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرے دن پھر جماع کیا تو امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اس پر ڈبل کفارہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس پر فقط ایک کفارہ ہے ہاں اگر اس نے دوسرے جماع سے پہلے کا کفارہ ادا کیا ہو تو پھر دوسرے پر بھی کفارہ ہوگا گویا سابقہ کفارہ سے لاحقہ جماع اور متاخر جرم کا تدارک نہیں ہو سکتا۔

چھٹا مسئلہ:-

اگر رمضان میں روزہ ٹوٹ جائے یا عذر رفع ہو جائے تو ماہی یوم غروب تک اساک لازمی ہے۔



باب ماجاء فی السواک للصائم

عن عبد اللہ بن عامر بن ربیعۃ عن ابيه قال رايت النبی صلی اللہ علیہ وسلم مالا احصى

یتسوك وهو صائم۔

رجال:-

(عاصم بن عبيد اللہ) بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوی المدنی ضعیف من الرابعة۔

تشریح:-

”مالا احصى“ یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اتنی کثرت سے سواک فرماتے کہ مجھے گنتی اور شمار معلوم نہیں یعنی میں شمار کرنے پر قادر نہ ہو سکا۔

”یتسوك“ اگر ”رأيت“ سے مراد علمت ہو تو یہ مفعول ثانی ہے اور اگر مراد رؤیت بصری ہو تو یہ حال

ہے۔

”وہو صائم“ یہ بھی حال ہے یا مترادف ہے یا متداخلہ۔

”وفی الباب عن عائشة“ ان کی حدیث ابن ماجہ (۱) اور دارقطنی (۲) میں ہے۔

ولفظه قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خیر خصال الصائم

السواک۔

”حدیث عامر بن ربیعۃ حدیث حسن“ امام ترمذی نے اس کو جو حسن کہا ہے یہ کثرت طرق کی

وجہ سے نیز عامر گو کہ عند الجمہور ضعیف ہیں مگر عجلی کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

(۱) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۱۲۱ ”باب ماجاء فی السواک والکحل للصائم“

(۲) سنن الدار قطنی ج: ۲ ص: ۱۸۳ رقم حدیث: ۲۳۳۶ ”باب السواک للصائم“

”لاباس به“ وقال المزمی وهو احسن ما قيل فيه وقال ابن عدی وهو مع ضعفه
 یکتب حدیثه وشعبه والثوری یرویان عنه ولذا اخرجہ ابن خزيمة فی صحیحہ۔
 (معارف)

- ۱۔ جمہور علماء کے نزدیک صائم کے لئے مطلقاً مسواک کرنا جائز ہے یعنی چاہے قبل الزوال یا بعدہ خشک ہو یا تر، امام ابو حنیفہ امام مالک سفیان ثوری اوزاعی اور ایک ایک روایت حسن بصری اور امام شافعی سے بھی اسی کے مطابق ہے جسے ترمذی نے نقل کیا ہے امام بخاری کا مختار بھی یہی ہے۔
 - ۲۔ عند البعض تر اور خشک میں فرق ہے کہ خشک مطلقاً جائز جبکہ تازہ اور رطب مطلقاً مکروہ ہے یہ امام شافعی اور بعض مالکیہ کا قول ہے امام احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے عہدہ میں مالک کا مذہب یہی قرار دیا ہے۔
 - ۳۔ مشہور روایت از شافعی کے مطابق بعد الزوال مسواک کرنا مکروہ ہے۔
 - ۴۔ فرض اور نفل روزے میں حکم تبدیل ہوتا ہے فرض میں مکروہ جبکہ نفل میں جائز ہے یہ امام احمد کا قول اور بعض شافعیہ کا موقف ہے امام احمد سے تیسری روایت کراہیۃ الرطب بعد الزوال کی ہے۔
- جمہور کا استدلال حدیث باب اور ان تمام روایات سے ہے جن میں صائم اور غیر صائم صبح اور شام کے فرق اور قید کے بغیر مسواک کے فضائل بیان ہوئے ہیں۔
- جو حضرات خشک اور تر میں فرق کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ تر مسواک کے استعمال سے اس کا ذائقہ پیٹ کے اندر جاسکتا ہے جس سے روزہ فاسد ہوگا لہذا اس سے گریز کرنا ضروری ہے جبکہ خشک میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔
- اس کا جواب کوکب الدری میں یہ دیا گیا ہے کہ جب صائم کے لئے مسواک کا ثبوت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اسکو اطلاق پر رکھنا ہی افضل ہے کیونکہ اس میں یا بس کی قید کی کوئی دلیل نہیں تو جس طرح مضمضہ جائز ہے اسی طرح تر مسواک جائز ہوگی اور جس طرح پانی کا ذائقہ معاف ہے تو مسواک کا ذائقہ بھی معاف ہوا۔ تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

فانها باطلاقها تقتضى اباحة السواك فى كل وقت وعلى كل حال وهو الاصح والاقوى۔

اور امام بخاری (3) نے صحیح بخاری میں فرمایا ہے۔

قال ابن سيرين: لا بأس بالسواك الرطب، قيل له طعم قال والماء له طعم وانت تمضمض به، وقال ابن عمر: لا بأس ان يستاك الصائم بالسواك الرطب واليابس رواه ابن ابى شبيبہ۔

تو جس طرح پانی کو منہ میں گما کر پھینکا جاتا ہے اور پھر اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے تو مسواک کرنے کے بعد تھوکنے سے بھی اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے۔

مسئلہ مہمہ :-

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ذائقہ معاف ہے جو کسی ایسی چیز کے استعمال کا اثر ہو جس میں کسی سنت کی ادائیگی یا شرعی مقصد پورا کرنا مراد ہو اس کے علاوہ ذائقے یا اختیاری ذرات کے نگلنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہذا اس حدیث سے روزے کی حالت میں نسوار کھانے کے جواز پر استدلال غلط نہیں ہے خصوصاً جبکہ اس سے روزے کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اسے خطرے کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔

جو حضرات زوال کے بعد مسواک کی کراہیت کے قائل ہیں ان کا استدلال اس صحیح حدیث (4) سے ہے ”لخلاف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ یعنی خلوف بضم الخاء ”رائحة الفم“ کو کہتے ہیں لہذا مسواک کر کے اسے ختم نہیں کرنا چاہیے۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں اور حدیث کا مذکورہ مطلب نکالنا غیر صحیح ہے کہ اولاً تو ”خلوف“ منہ کی بدبو کو نہیں کہتے ہیں بلکہ معدہ خالی ہونے سے جو رائحہ پیدا ہوتی ہے اسے کہتے ہیں اور وہ مسواک کے استعمال سے ختم

(3) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۸ ”باب اغسال الصائم“

(4) سنن الدار قطنی ج: ۲ ص: ۱۸۲ رقم حدیث: ۲۳۳۵ ”باب السواک للصائم“ ایضاً صحیح البخاری ج: ۲ ص: ۸۷۸ کتاب اللباس

”باب ما یذکر فی المسک“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۳ ”باب فضل الصیام“

یا کم نہیں ہو سکتی ہے۔ ابن ہمام (5) فرماتے ہیں کہ مسواک سے اس رائحہ کی جو کمی محسوس ہوتی ہے وہ دانتوں کی بدبو ختم ہونے کا اثر ہے خلوف کا نہیں۔

اگر بالفرض مان لیا جائے کہ خلوف سے مراد منہ کی رائحہ ہی ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ عالم مثال میں اس بو کے عوض جو رائحہ اس شخص کو ادا کی جائے گی وہ عند اللہ بہت محبوب ہے جیسے دم شہید کی خوشبو آخرت میں ہوگی یا جیسے کہ وضو کا پانی آخرت میں تولا جائے گا کیونکہ اللہ تو رائحہ سونگھے سے منزہ اور بہت عالی و پاک ہے۔ اس کی تائید مسلم (6) احمد (7) اور نسائی (8) کی روایت سے ہوتی ہے ”الیوم عند اللہ یوم القيامة“۔ اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس بدبو کو ایسا ہی چھوڑ دیا جائے تاکہ فرشتوں اور لوگوں کو تکلیف ہو اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت نظیف تھے وہ ایسے امر کا ارشاد نہیں فرما سکتے گویا جو بدبو اختیاری ہے اس حدیث میں اس کی فضیلت کا بیان نہیں ہے بلکہ جو غیر اختیاری ہے وہی مراد ہے۔

فائدہ:- جہاں بھی احادیث میں اس قسم کے فضائل آجائیں تو ان سے مراد غیر اختیاری صورت ہوگی۔

تحفہ میں بحوالہ ابن الہمام اور المسک الذکی میں بحوالہ زیلعی کے یہی قاعدہ بیان کیا ہے۔
قال ابن الہمام (9) والزیلعی (10) وکذا الغبار فی سبیل اللہ لقولہ علیہ السلام:
من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ حرّمہ اللہ علی النار انما یؤجر علیہ من اضطر
الیہ ولم یوجد عنہ محیصاً فاما من القی نفسہ فی البلاء عمدأ فمالہ فی ذالک
من الاجر شیء قیل ویدخل فی هذا ایضاً من تکلف الدوران تکثیراً للمشی الی

(5) شرح فتح القدیر ج: ۲ ص: ۲۷۱ آخر ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

(6) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۳ ”باب فضل الصیام“

(7) مسند احمد ص: ۱۰۴ ج: ۳ رقم حدیث: ۷۶۹۷۔ الحنفی عنہ

(8) سنن النسائی ج: ۱ ص: ۳۱۰ ”فضل الصیام“

(9) شرح فتح القدیر ج: ۲ ص: ۲۷۱ آخر ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

(10) نصب الرایۃ ج: ۲ ص: ۲۸۴ ”باب ما یوجب القضاء والکفارة“

المساجد نظراً الى قوله عليه السلام "و كثرة الخطا الى المساجد"۔

مطلب یہ ہے کہ ان فضائل کا مستحق وہ شخص ہوگا جو مجبوراً ان امور میں مبتلا ہو اور جو شخص خواہ مخواہ اپنے آپ کو مصائب میں ڈال دے کہ مثلاً مسجد جاتے ہوئے ننگے پاؤں جائے تاکہ مٹی لگ جائے اور کپڑے گندہ کر دے یا ادھر ادھر گھوم پھر کر مسجد کا راستہ لمبا کرنا چاہے وہ اس کا استحقاق نہیں اسی طرح اگر ایک آدمی منہ کی بدبو دور کر سکتا ہے مگر عدا نہیں کر رہا وہ اس فضیلت میں شامل نہیں یہ صرف اس کا حق ہے جس کا معدہ خالی ہو گیا اور اس سے مخصوص بدبو نکلتی ہے مگر وہ شرماتے ہوئے بھی اور نہ چاہتے ہوئے اس کے ازالہ پر قادر نہیں۔ اس لئے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے جب اس سلسلہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے بڑے تعجب سے جواب دیا۔

"سبحان اللہ لقد امرهم بالسواك وهو يعلم انه لا بد بفي الصائم خلوف وان

استاك وما كان بالذی یامرهم ان یبتنوا (وفی رواية ان ییسوا) افواهم عمداً

مافی ذالك من العیر شیء بل فیہ شراً الا من ابتلی ببلاء لا یجد منه بداً"۔

یہ ایک طویل اثر (حدیث) کا حصہ ہے جسے حافظ (۱۱) نے تلخیص میں جید قرار دیا ہے اس میں انہوں نے مذکورہ غلط فہمی کا ازالہ فرمایا کہ حضور علیہ السلام کی مراد یہ نہیں کہ لوگ بدبو کو ہی مقصد سمجھیں کیونکہ یہ تو شر ہے اور جو مراد ہے یعنی معدہ کی بدبو وہ مسواک سے کہاں ختم ہوگی؟

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے شیخ مسجد اقصیٰ کے قاضی ابوالحسن نے قاضی سیف الدین کے حوالے سے بتایا کہ جس طرح مضمضہ صائم کے لئے مکروہ نہیں اسی طرح مسواک بھی مکروہ نہیں بلکہ حضور علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ لوگ جو اس بدبو کو برامانتے ہیں اور روزہ دار سے باتوں سے اجتناب کرتے ہیں اس تاثر کو ختم کرنا تھا کہ یہ قابل نفرت چیز نہ سمجھیں۔ نیز مسواک کرنے سے خلوف میں جو کمی آئے گی تو اس کی مدد سے ریاء سے بچنے میں بھی مدد ملے گی۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس دن مجھے یہ مسئلہ (نکتہ) معلوم ہوا مجھے اتنی خوشی ہوئی کہ اگر اس سفر میں مجھے اور کوئی فائدہ نہ بھی ہوتا تو میرے لئے بس یہی کافی تھا پھر جب میں عراق گیا تو دیکھا کہ یہ مسئلہ وہاں

کے علماء کے پاس پہلے سے موجود تھا مجھے اس پر رشک آیا۔

ویوم حصلت هذه المسئلة قلت: الحمد لله الذي افادني هذه في الرحلة
وعلمت اني لو لم يحصل لي غيرها لكفتني ثم رحلت بعد ذلك الى العراق
فوجدتها عند علمائهم ماثوبة فازددت بها غبطة“۔

فائدہ:- اس سے ان حضرات کے شوق علم اور حرص و طلب کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ایک مسئلہ کی
خاطر دور دراز کا سفر بھی سعادت اور مفید تر سمجھتے تھے۔

فائدہ:- اس سے عراقی علماء جن کی اکثریت حنفی ہے کی علمی مہارت اور تفقہ فی الدین کا پتہ بھی
چلتا ہے۔ اللہم ارزقناہ امین

باب ماجاء في الكحل للصائم

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال: اشتكت عَيْنِي افاكتحل وانا صائم؟ قال نعم۔

رجال:-

(عبد الاعلى بن واصل) بن عبد الاعلى الاسدي الكوفي ثقة من كبار العاشرة۔

(الحسن بن عطية) بن نجیح القرشي ابو على البزار صدوق من التاسعة۔

(ابو عاتكة) مجمع على ضعفه كما قال الترمذی: وابو عاتكة يضعف وفي التقريب اسمه

طريف بن سليمان او بالعكس ضعيف وقال البخاری منكر الحديث وقال في الميزان مجمع على

ضعفه من الخامسة۔ ☆

تشریح:-

اس سوال کی ضرورت یوں محسوس کی گئی کہ سرے کا اثر حلق میں محسوس کیا جاتا ہے تو سائل یہ سمجھے کہ یہ تو

پیٹ میں جاتا ہے جس سے روزہ ٹوٹتا ہوگا؟ تو حضور علیہ السلام نے اجازت عنایت فرمائی جس کا دار و مدار ایک

ضابطے پر ہے جو آگے بیان ہوگا۔

پھر یہ سوال مطلق سرمہ لگانے کے بارہ میں نہیں بلکہ عند الضرورت ہے اس لئے زینت کے طور پر استعمال سے گریز کرنا چاہئے۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا صائم کے لئے سرمہ مکروہ ہے یا جائز یا پھر مفسد صوم ہے؟ امام ترمذی نے یہاں دو ہی قول ذکر کئے ہیں تیسرا قول ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ کا ہے کہ اکتحال سے روزہ فاسد ہوتا ہے ان کا استدلال ابوداؤد (۱) کی روایت سے ہے کہ حضور علیہ السلام نے خوشبودار سرمہ کا عند النوم حکم دیا ہے اور فرمایا ہے ”لینتقہ الصائم“ کہ روزہ دار اس سے بچے مگر ابوداؤد کی تصریح کے مطابق یہ حدیث منکر ہے ”قال ابوداؤد قال لی یحی بن معین ہو منکر یعنی حدیث الکحل“۔

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کی اجازت ہے جبکہ امام احمد و سفیان و ابن المبارک اور اسحاق کے نزدیک یہ مکروہ ہے امام مالکؒ سے اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں۔

قال ابن العربی فی العارضة: وقد اختلف قول مالک فیہ فی الجواز والکراهة وانکر ان یسأل عنه وقال ماکان الناس یشدون هذا التشدید۔

یعنی وہ اس بارے میں سوال و جواب پسند نہ فرماتے جیسے بعض عوام کرتے ہیں دونوں فریقین نے اپنے اپنے موقف کے لئے احادیث کا سہارا لیا ہے مگر معلوم رہے کہ کراہیت کے متعلق ان میں کوئی صحیح یا قابل استدلال حدیث نہیں ہے جبکہ جواز کے حوالے سے قابل حجت احادیث ملتی ہیں مثلاً ترمذی نے جواب و رافع کی حدیث کا حوالہ دیا ہے یہ اگرچہ بعض طرق میں ضعیف ہے مگر ابن حبان نے ابن عمر کی حدیث کی جو سند ضعیفہ میں ذکر کی ہے وہ متارب ہے اسی طرح ابن ابی عاصم نے کتاب الصیام میں یہی ابن عمر کی حدیث نقل کی ہے۔

ولفظه: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعيناه مملوءتان من الاثمد
وذلك في رمضان وهو صائم۔

حافظ اس پر تلخیص میں لکھتے ہیں ورواہ ابوداؤد (2) من فعل انس ولا باس باسنادہ۔ اس طرح طبرانی (3) میں حضرت بریرہؓ ولایۃ عائشہ اور شعب الایمان للبیہقی میں ابن عباس کی حدیث بھی جید سند کے ساتھ مروی ہے اسی طرح سنن ابی داؤد (4) میں ہے۔

”عن الاعمش قال، مارایت احداً من اصحابنا یکره الکحل للصائم وکان

ابراہیم (النخعی) یرخص ان یمسح بالصبغ۔“

یہ روایات مجموعی طور پر قابل احتجاج ہیں۔

اعتراض:- سرے کا اثر حلق تک پہنچتا ہے پھر اس سے روزہ کیسے محفوظ رہ سکتا ہے؟ حالانکہ بیہقی (5)

دارقطنی (6) اور ابن ابی شیبہ (7) نے موصولاً اور بخاری (8) نے تعلیقاً ابن عباس کی حدیث روایت کی ہے۔

”الفطر مما دخل والوضوء مما خرج“۔ اور اس میں لفظ ”ما“ عام ہے لہذا سرمہ لگانے سے روزہ ٹوٹ

جانا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے تو اس کا مرفوع طریق ضعیف ہے اور موقوف

مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں اور جہاں تک اس کے حلق تک رسائی کا تعلق ہے تو وہ اس لئے مفسد نہیں کہ آنکھ

منفذ نہیں بلکہ مسام ہے اور مسام کے راستہ سے چیز کا پہنچنا مفسد نہیں ہوتا ہے۔

ضابطہ:- اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مفسد صوم وہ چیز ہوتی ہے جس کا اثر عین یعنی ذات منفذ کے

(2) ایضاً حوالہ بالا

(3) الطبرانی فی الاوسط ج: ۷ ص: ۴۶۳ رقم حدیث: ۶۹۰۷

(4) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۰ ”باب فی الکحل عند النوم“

(5) سنن الکبری للبیہقی ج: ۱ ص: ۱۱۶ ”باب الوضوء من الدم یخرج احد السبیلین“ الفاظہ والوضوء مما خرج ویس مما دخل وانما الفطر

مما دخل ویس مما خرج“

(6) سنن دارقطنی ج: ۱ ص: ۱۵۸ ”باب فی الوضوء من الخارج من البدن کالرغاف والقی والحجامة ونحوہ“ رقم حدیث: ۵۴۵

(7) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۳ ص: ۵۱ ”من رخص للصائم ان یتیم“ الفاظہ الفطر مما دخل ویس مما خرج

(8) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۰ ”باب الحجامة والقی للصائم“ الفاظہ الفطر مما دخل ویس مما خرج

راستہ پیٹ تک پہنچ جائے اگر کسی چیز کا صرف اثر پہنچ جائے جیسے خوشبو سوگھنا یا وہ چیز بذات خود پہنچے مگر مسامات کے راستے سے تو وہ مفسد نہیں ہے جیسے وضو اور غسل کرنے سے ان مسامات کے اندر پانی جاتا ہے جہاں سے پسینہ نکلتا ہے لہذا منہ ناک اور کان کے اندر چونکہ منافذ ہیں تو اس راستے سے کسی چیز کے اندر جانے سے روزہ نوٹ جائے گا یہی حکم دبر کا بھی ہے آنکھ میں چونکہ صرف مسامات ہیں اسلئے اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سائل کو جواب دینا اسی ضابطے کے مطابق ہے۔

مسئلہ:- اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ انجکشن لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا تاہم بلا ضرورت اس سے گریز کرنا چاہئے خاص کر جبکہ روزے کا اثر کم کرنے کے لئے ہو کیونکہ اس سے روزہ بے جان ہو جاتا ہے تیل لگانے اور صابن سے غسل کرنے سے بھی روزے پر اثر نہیں پڑتا ہے۔

باب ماجاء فی القبلة للصائم

عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل فی شہر الصوم۔

رجال:-

(زیاد بن علاقہ) بکسر العین وبالقفاف ثقة من الثالثة۔

تشریح:-

”فی شہر الصوم“ مسلم (1) میں ہے ”یقبل فی رمضان وهو صائم“۔ حافظ ابن حجر (2) فرماتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ اس میں فرض و نفل روزہ برابر ہے۔ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے جمہور کے نزدیک اگر صائم کو قبلہ کی صورت میں اپنے جذبات پر قابو کا یقین اور اطمینان ہو تو اس کے لئے جائز ہے جو خطرہ محسوس

باب ماجاء فی القبلة للصائم

(1) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۳ ”باب بیان القبلة للصائم لیست محرمة“

(2) فتح الباری ج ۴ ص ۱۵۳ ”باب القبلة للصائم“ رقم حدیث ۱۹۲۸

کرتا ہے اس کے لئے مکروہ ہے۔ وہو مذہب ابی حنیفۃ والشافعی والثوری والاوزاعی وروایۃ عن مالک جبکہ مشہور روایت امام مالک کی مطلق کراہیت کی ہے۔ ”قال ابن العربی وکرہ مالک القبلة للصائم“۔

امام احمد واسحاق اور داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے حتیٰ کہ بعض ظاہریہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ قالہ الحافظ (3) بعض نے نفل اور فرض روزے میں فرق کیا ہے جبکہ بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ گویا جمہور کے نزدیک یہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت نہیں۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں متعدد روایات مروی ہیں بعض نے جواز کی روایات کو ترجیح دی بعض نے بالعکس منع کی جبکہ جمہور نے فرق کیا جیسے کہ ترمذی نے نقل کیا ہے کہ شاب کو بچنا چاہئے اور بوڑھے کو اختیار ہے مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت ہے۔ ہاں مؤطا (4) میں ابن عباس کا قول ضرور ہے مرفوع میں تو نو جوان کے لئے بھی اجازت ثابت ہے جیسے کہ مسلم (5) میں حضرت عمر بن ابی سلمہ سے روایت ہے جو حضور علیہ السلام کے ربیب ہیں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

”ایقبل الصائم؟ فقال سل هذه لام سلمة فاخبرته ان رسول الله صلى الله عليه

وسلم يصنع ذلك الخ“۔

اسی طرح ایک روایت کو عبدالرزاق (6) نے بھی صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے اس لئے ان روایات میں بہترین تطبیق یہ ہے کہ ہر آدمی چاہے جوان ہو یا بوڑھا اپنے نفس کا جائزہ لے امن کی صورت میں بوسہ لے سکتا ہے خوف کی صورت میں نہیں اس لئے امام محمد (7) نے مؤطا میں لکھا ہے۔

لا باس بالقبلة للصائم اذا ملك نفسه بالجماع فان خاف ان لا يملك نفسه

(3) راجع للتفصيل حوالہ بالا

(4) مؤطا امام مالک ج: ۱ ص: ۲۳۳ ”ما باء فی التشدید فی القبلة للصائم“

(5) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۳ ”باب بیان ان القبلة فی الصوم لیست محرمة“

(6) مصنف عبدالرزاق ج: ۴ ص: ۱۸۳ ”باب القبلة للصائم“ رقم حدیث: ۸۴۰۷

(7) مؤطا امام محمد ج: ۱ ص: ۱۸۵ ”باب القبلة للصائم“

فالكف افضل وهو قول ابی حنیفة والعامۃ قبلنا۔

دیکھئے اس میں شاب اور شیخ کی قید نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ حضور علیہ السلام نے اپنے ربیب کو براہ راست کیوں نہیں بتلایا تو اس کا جواب ابن العربی نے دیا ہے کہ اس میں زمانہ جاہلیت بلکہ اہل جہالت کی رسم اور رعونت کی تردید مراد ہے جو بیویوں کے بیٹوں اور بھائیوں وغیرہ کی مخالفت سے اجتناب کرتے ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فی مباشرة الصائم

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يباشرني وهو صائم وكان املككم لاربه۔

مباشرت سے مراد فاحشہ نہیں بلکہ لمس بالید مراد ہے ”وہی اعم من القبلة وقيل هي مس الزوج

المرأة فيمادون الفرج“۔

تشریح:-

”یباشرنی“ مباشرت سے ہے بمعنی التقاء البشرتین اس باب میں وہی تفصیل و اختلاف ہے جو سابقہ

باب میں قبلہ سے متعلق تھا۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر ہو کہ امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر حدیث

قرآن کی کسی نہ کسی آیت کی تفسیر ہوتی ہے اور یہ بالکل صحیح ہے وہ لوگ اس کی صداقت و متانت بخوبی و آسانی سمجھ سکتے ہیں جن کی حدیث کے ساتھ ساتھ قرآن پر بھی نظر رہتی ہے اور اس میں مہارت رکھتے ہیں۔

اس تمہید کے تناظر میں دیکھا جائے تو اس عمل سے حضور علیہ السلام نے اس آیت ”فالئن باشرهن“

کی تفسیر کی ہے کہ رمضان کی راتوں میں جماع کی اور ایام میں قبلہ و لمسہ کی اجازت ہے۔

”وكان املككم لاربه“ یہ لفظ بفتح الالف والراء بھی پڑھا گیا ہے سبب کے وزن پر یہ روایت مشہور

ہے اور بکسر الالف و سکون الراء ”سدر“ کے وزن پر بھی پڑھا جاتا ہے اول بمعنی الحاجة ہے ثانی بمعنی عضو کے

آتا ہے لیکن علماء کہتے ہیں کہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ بالفتح پڑھا جائے تاہم دوسری روایت کے مطابق بمعنی عضو نہیں لیں گے بلکہ بمعنی الحاجة یا نفس ہے اس کی تائید مؤطا (1) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارب کے بجائے نفس کا لفظ آیا ہے۔ بخاری (2) میں ہے۔

قال ابن عباس ارب حاجة وقال طاؤس (غير اولى الاربه) الاحمق لاحاجة له في النساء۔
امی وام المؤمنینؓ یہ بتانا چاہتی ہیں کہ یہ کام اگرچہ جائز ہے مگر یہ خطرناک بھی ثابت ہو سکتا ہے ہر آدمی کو اس پر عمل نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جس کی نیت میں فطور ہوگا وہ پھر اس حد کے اندر نہیں رہ سکے گا خاص کر آج کل کے زمانے کے لوگوں کو تو اس سے اس لئے اجتناب کرنا چاہئے کہ ایک تو روزے کی قدر بہت گھٹ گئی ہے بلکہ ایمان کی قیمت بھی بہت کم ہو گئی ہے لوگ چند پیسوں کے عوض ایمان بیچ رہے ہیں جب انسانی خواہش کا یہ عالم ہوا ایسے میں آدمی کے لئے خواہش پر قابو بہت مشکل ہے۔ دوسرے عمل میں سستی رائج ہونے کی وجہ سے پھر کفارہ رہ جائے گا۔
مسئلہ:- اگر مباشرت کے وقت یا قبلہ اور نظر کرنے سے بغیر جماع کے انزال ہو جائے تو بذل المجہود (3) میں ہے۔

واختلف فيما اذا باشر او قبل او نظر فانزل او امذى فقال الكوفيون والشافعي يقضى اذا انزل في غير النظر ولا قضاء في الامضاء وقال مالك واسحاق يقضى في كل ذلك ويكفر الا في الامضاء فيقضى فقط واحتج له بان الانزال اقصى ما يطلب بالجماع من الالتذاذ في كل ذلك وتعقب بان الاحكام علق بالجماع ولو لم يكن انزال فافتراقا قلت ومذهب الحنفية في ذلك ان من قبل ولم ينزل او انزل بنظر ولو الى فرجها او بفكر وان طال او جامع فيمادون السبيلين ولم ينزل ليس عليه القضاء ومن قبل او لمس فانزل قضى فقط۔

باب ما جاء في مباشرة الصائم

(1) مؤطا امام مالک ج: ۱ ص: ۲۳۲ "ما جاء في التشديد في القبلة للصائم"

(2) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۸ "باب المباشرة للصائم"

(3) بذل المجہود ص: ۳۵۸ ج: ۳ "باب القبلة للصائم"

باب ماجاء لا صیام لمن لم یعزم من اللیل

عن حفصة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له۔

تشریح:-

”من لم یجمع الصیام“ یعنی ”بہ بنوی“ یہ باب افعال سے ہے اصل میں کئی اشیاء کو جمع کرنے کو کہتے ہیں مگر یہاں مراد پختہ نیت ہے اس کو اجماع سے اس لئے تعبیر کیا کہ نیت کرنے سے سارے خیالات و خواطر ایک ہی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں یعنی منقسم ہونے سے بچ جاتے ہیں۔ نہایہ میں ہے ”اجمعت الراى واز معته وعزمت علیہ بمعنی“ اس لئے امام ترمذی نے ترجمہ میں لفظ لم یعزم ذکر کیا ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے روزہ نہیں ہوتا مگر اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ نیت رات ہی سے کرنا لازمی ہے یا دن کو بھی کی جاسکتی ہے؟

امام مالک رحمہ اللہ داؤد ظاہری اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر روزے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا لازمی ہے اس کے بغیر کوئی بھی روزہ معتبر نہیں خواہ فرض ہو یا نفل ادا ہو یا قضا نذر معین ہو یا غیر معین۔ ان کا استدلال روایت باب سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ فلا صیام له میں نکرہ تحت النفی اور سیاق النفی میں واقع ہے جو عموم کو مقتضی ہے لہذا یہ حکم ہر روزے کا ہوا۔

جمہور کے نزدیک نفل روزہ کے لئے دن میں بھی نیت صحیح ہے کہ اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ

عنها کی حدیث ہے۔

قالت ان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتینى فیقول عندک غداء؟ فاقول لا

فیقول: انی صائم۔

ملا علی قاری نے مرقات میں فرمایا کہ ایک روایت میں ہے ”انی اذن لصائم“ اور اذن استقبال کے

لئے آتا ہے تو معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دن کو نفل روزے کی نیت ثابت ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کی طرف سے عذر یہ ہے کہ شاید یہ حدیث ان کو نہ پہنچی ہو۔

پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ واحد اور احنق کے نزدیک نفل کے علاوہ باقی تمام روزوں کے لئے سطلوع فجر سے پہلے نیت لازمی ہے نفل میں صحیح روایت کے مطابق زوال سے پہلے نیت کی اجازت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے نزدیک قضاء روزہ و کفارہ اور مطلق نذر کے علاوہ نفل کی طرح تمییت شرط نہیں بلکہ نصف نہار شرعی سے پہلے کی نیت بھی کافی ہو جاتی ہے یعنی رمضان نذر معین اور نفل روزوں میں تمییت شرط نہیں ہے۔

شافعیہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حفصہؓ کی حدیث مذکور عام ہے لہذا اسے عموم پر رکھا جائے گا مگر چونکہ نفل کی تخصیص آئی ہے کما تر تو فقط نفل روزہ اس سے مستثنیٰ ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ رمضان شارع کی طرف سے متعین ہے اور نذر معین عبد کی طرف سے اور نفل روزانہ رکھا جاسکتا ہے اس لئے ان میں تمییت نیت کی ضرورت نہیں جبکہ قضاء اور نذر غیر معین میں تعین کی ضرورت ہے لہذا ان میں تمییت نیت شرط ہوئی تاکہ ابتداء ہی سے امساک کو روزہ بنایا جائے۔

حنفیہ کا استدلال:- حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث سے ہے۔

انه عليه الصلوة والسلام امر رجلاً من اسلم: ان اذن في الناس: "ان من اكل

فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء۔"

یہ روایت بخاری (1) مسلم (2) اور طحاوی (3) میں ہے مگر اصول مناظرہ کے مطابق یہ روایت

صرف مالکیہ کی خلاف حجت بن سکتی ہے شافعیہ کے خلاف نہیں کیونکہ عاشوراء کے روزے کی حیثیت متنازع ہے۔

باب ماجاء لاصيام لمن لم يعرم من الليل

(1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۸-۲۶۹ "باب صيام يوم عاشوراء۔"

(2) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۹ "باب صوم يوم عاشوراء۔"

(3) شرح معانی الآثار ج: ۱ ص: ۳۶۴ "باب صوم عاشوراء۔"

ہمارے نزدیک یہ پہلے فرض تھا اور اسی بناء پر ابوداؤد (4) کی روایت میں اس کی قضاء کا حکم دیا تھا لیکن خصم اس کی فرضیت نہیں مانتا ہاں یہ روایت مالکیہ کے خلاف حجت ہے جو نفلی میں بھی تہیت کے قائل ہیں اگرچہ ابن العربی نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے مگر وہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔

دوسرا استدلال صاحب ہدایہ (5) نے کتاب الصوم کے شروع میں ایک اعرابی کی شہادت والی حدیث

سے کیا ہے جس میں ہے ”الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم“۔

مگر حافظ زیلیعی اور ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے کہ اعرابی کا قصہ الگ ہے اور مذکورہ واقعہ صوم عاشوراء کا

ہے۔ (اعرابی کا قصہ ابوداؤد وغیرہ میں ہے یہ اگرچہ رمضان کے بارہ میں ہے مگر اس میں مذکورہ الفاظ نہیں ہے)

تجرب ہے کہ مبارکپوری حنفیہ پر اعتراض کرنے میں بہت جلد باز ہیں مگر مذکورہ حدیث کی دوسری

توجیہات کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن اصل اعتراض کی طرف ذہن نہیں گیا۔

صاحب بدائع نے اس آیت سے استدلال کیا ہے ”ثم اتموا الصيام الى الليل“ طریق استدلال

اس طرح ہے کہ اللہ جل مجدہ نے فجر تک کھانے کی اجازت دی پھر مذکورہ ارشاد فرمایا چونکہ کلمہ ثم تراخی کے لئے

آتا ہے ”فكان هذا امراً بالصوم متراحياً عن اول النهار“ تو جب روزہ اس امر کی وجہ سے صبح سے متاخر ہوا تو

نیت بھی متاخر ہوگئی کیونکہ نیت روزے کے ساتھ لازم ہے الخ۔ مگر اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ تو اتمام کا حکم

ہے نفس روزے کا نہیں کما ہوا لفظا ہر یہ تو اس آیت کی طرح ہے ”واتموا الحج والعمرة لله“۔

ان تمام استدلالات کے مقابلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث سے احتجاج سب

سے افضل اور اقویٰ تر ہے بایں طور کہ جب نفلی روزہ میں تہیت نیت شرط نہیں حالانکہ اس میں کوئی تعین پہلے سے

نہیں تو جہاں پہلے سے ہی تعین موجود ہو جیسے رمضان اور نذر معین تو اس میں تہیت بطریق اولیٰ شرط نہیں ہونی

چاہئے اور شوافع کا یہ کہنا کہ نفل میں تجزی ہوتی ہے یہ محض تحکم ہے اور دعویٰ من غیر دلیل ہے۔

تاہم اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر حنفیہ کے نزدیک متعین اور غیر متعین کا فرق کیوں کیا گیا ہے

(4) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۹ ”باب فی فضل صومہ“ ای عاشوراء

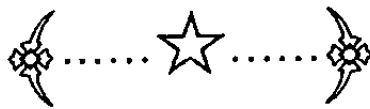
(5) ہدایہ ج: ۱ ص: ۲۱۲ ”کتاب الصوم“

حالانکہ مذکورہ ضابطے کے مطابق تو سب روزے دن کی نیت کی صورت میں صحیح ہونے چاہئے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ متعین میں جو امساک ہو گا وہ عام دنوں کے امساک کی طرح نہیں کہ اس کو حکماً غیر روزہ قرار دیا جائے بلکہ وہ موقوف رہے گا نیت متاخرہ پر اگر نیت ہو گئی تو ماقبل امساک جو ابھی تک فقط حکماً روزہ تھا اب حقیقتاً روزہ بن جائے گا بخلاف غیر معین کے اسی نکتے کی طرف صاحب ہدایہ (6) نے اشارہ کیا ہے۔

ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتاخرة المقترنة بالكثرة كالنفل۔

بالفاظ دیگر معین میں غالب احتمال صوم کا ہے جبکہ غیر معین میں امساک میں غالب غیر صوم کا ہے کیونکہ آدمی رمضان میں بھی روزہ رکھتا ہے اور اپنی متعین کردہ نذر کے مطابق بھی بخلاف دیگر ایام کے اور کتنے ایسے احکام ہوتے ہیں جن میں اعتبار متاخر اور غالب کو ہوتا ہے مثلاً نو مولود بچہ کسی عقیدے اور نظریے کا حامل تو نہیں ہوتا ہے مگر کافر کا بچہ کافر اور مسلمان کا بچہ مسلمان اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اول میں کفر کا احتمال غالب ہے اور ثانی میں اسلام کا اگرچہ بلوغت پر یہ حکم تبدیل بھی ہو سکتا ہے مگر اکثر وغالب یہی ہے کہ کافر کا بچہ بڑا ہو کر کفر اختیار کرتا ہے اور مسلمان کا اسلام پر چلتا ہے اس لئے شروع ہی سے پہلے کو کافر اور ثانی کو مسلمان قرار دیا اور یہ دونوں انواع حکمی ہیں رہی مذکورہ باب کی حدیث تو اس میں لافنی کمال کی ہے۔ دوسرا جواب صاحب ہدایہ (7) نے یہ دیا ہے ”او معناه لم ينو انه صوم من الليل“۔ نیز جو آدمی طلوع شمس سے پہلے بیدار نہ ہو سکا تو اس کے روزے کا کیا حکم ہے؟ اور اگر اس کا روزہ صحیح ہے تو مذکورہ صورت میں بھی صحیح ہونا چاہئے۔



باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع

”عن ام هانی‘ قالت كنت قاعدة عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأتی بشراب فشرب منه ثم ناولنی فشربت منه فقلت انی اذنبت فاستغفرلی قال وماذاک قالت كنت صائمة فافطرت فقال امن قضاء كنت تقضینه قالت لا قال فلا یضرك“۔

رجال:-

(عن سماک بن حرب) قال النسائی: سماک لیس یعتمد علیہ اذا انفرد۔ (ابن ام هانی) قال الحافظ فی تہذیب التہذیب: ہارون بن ام ہانی ویقال ابن ام ہانی ویقال ابن بنت ام ہانی والثالث وہم قال ابن القطان: لا یعرف وقال الحافظ فی التقریب: مجهول۔
یہ روایت ام ہانی کی ایک اور واسطہ سے بھی ہے جس کا نام ”جعدة“ الخزومی ہے امام ترمذی نے اگلی روایت انہیں کے حوالے سے نقل کی ہے۔

فلقیات انا افضلہم وکان اسمہ جعدة یعنی ابن ہبیرہ وقیل ہو ابن یحی بن جعدة بن ہبیرہ ہو مقبول من السادسة وقال البخاری: لا یعرف الا بحديث المتطوع امیر نفسہ وفیہ نظر۔

تہذیب میں ہے کہ یہ ہارون کے بھائی اور ام ہانی کے ابن الا بن ہے۔

(ام ہانی) بہمزة بعد نون بنت ابی طالب۔ ☆

تشریح:-

كنت قاعدة عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابوداؤد (1) میں ہے ”لما كان يوم الفتح فتح

باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۴۰ ”باب فی الرخصة فیہ“ ای فی النیة فی الصوم

مكة حاء ت فاطمة.... الخ اس پر بعض نے یہ کہا ہے کہ فتح مکہ کے دن ام ہانی کیسے نفلی روزہ رکھ سکتی تھیں حالانکہ فتح مکہ کا دن تو بیس رمضان کو پیش آیا اور ام ہانی تو مقیمہ تھیں؟ لیکن صاحب بذل المجہود (2) فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض فضول ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ شروع شوال کی بات ہو اور فتح مکہ کے یوم سے مراد فتح کا دن نہیں بلکہ ایام ہیں۔ واللہ اعلم

”فاتی بشراب“ مراد پانی ہے کیونکہ عند الاطلاق پانی ہی پر حمل ہوتا ہے۔

”اعندك غداء“ بفتح الغین وہ کھانا جو زوال سے پہلے کھایا جاتا ہے اگر چہ زوال کے بعد صبح کا کھانا تناول کیا جائے تو اس پر بھی مجاز اعداء کا اطلاق ہوتا ہے۔

”حیس“ بفتح الحاء و سکون الیاء بروزن لیل جو کھجور کھی اور پنیر سے بنایا جائے اور کبھی پنیر کی جگہ آٹا بھی ڈالتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ آیا نفلی روزہ توڑنا جائز ہے؟ دوسرا یہ کہ توڑنے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم ہے یا نہیں؟

تو پہلے مسئلے میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے اور بلا عذر توڑنا جائز نہیں۔

شافعیہ حنابلہ وغیرہ کے نزدیک یہ بلا عذر بھی جائز ہے بعض حنفیہ کے قول کے مطابق بھی بلا عذر اوطار جائز ہے مگر ناپسندیدہ ہے پھر اعذار کی فہرست فقہاء نے تفصیل سے بیان کی ہے مثلاً مہمان کا آنا میزبان اور مہمان دونوں کے لئے عذر ہے وغیرہ ”فمن شاء التفصیل فلیراجع“۔

فریق ثانی کا استدلال باب کی حدیث میں ”فلا یضرک“ کے لفظ سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ام ہانی کو گناہ کا اندیشہ لاحق ہو گیا تھا تو حضور علیہ السلام نے اس اندیشے کو دور فرمایا کیونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کا سورمباک واپس کرنا گوارا نہیں فرمایا تھا اور یہ ان کے لئے ایک عذر تھا ”کما عند احمد و لکنی کرہت ان ارد سورک“۔

ان کا دوسرا استدلال اسی باب میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ”امانی اصبحت صائماً قالت ثم

اکل“ سے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی عذر ہوگا جیسے ضعف وغیرہ تاکہ دلائل آتیہ سے متعارض نہ ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل یہ آیت (3) ہے ”لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ“ دوسری دلیل یہ آیت ہے ”وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا“ الخ طریقہ استدلال یہ ہے کہ عیسائیوں نے جو امر اپنے اوپر لازم کر دیا تھا اس کو ترک کرنے پر اللہ نے ان کی ذم بیان کی و قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ (4) یہ اگرچہ رمضان کے بارہ میں ہے مگر العبرة لعموم الالفاظ کے قاعدے کے مطابق یہ ہر روزے کو شامل ہے۔ و قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ“ (5) الی غیر ذلک من الآیات۔ نیز نذر قوی کی ایفاء عند الکل لازم ہے اور روزہ شروع کرنا بھی ایک گونہ نذر عملی ہے تو جس طرح حج شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے اسی طرح روزہ بھی بلکہ امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت اتمام کی ہے۔

”کما فی العرف“ ولکن فی کتاب الصلوٰۃ لاحمد بن حنبل تصریح ان المتنفل

فی الصوم والصلوٰۃ یتمہما ویلزمان بالشروع۔“

دوسرے مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا نہیں ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک قضا واجب ہے امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بلا عذر افطار کیا تھا تو اس کی قضا ہے اور عذر کی صورت میں نہیں ہے کما فی المدونہ۔ رضی اللہ عنہ (معارف)

فریق اول کا استدلال ایک توفلا یضربك سے ہے جس کا جواب گزر گیا نیز یہ قضا سے سکت ہے لہذا اس سے قضا کی نفی نہیں ہوتی ہے دوسرا استدلال اگلی حدیث میں ”الصائم المتطوع امین نفسه ان شاء صام وان شاء افطر“ سے ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شاید نا تخین سے تصحیف ہوئی ہے یہ لفظ دراصل امیر نفسه ہے اس کا جواب بھی وہی ہے کہ یہ قضا سے سکت ہے نافی نہیں ہے۔

(3) سورہ محمد آیت: ۳۳

(4) سورہ بقرہ آیت: ۱۸۷

(5) سورہ الحج آیت: ۳۰

حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہے کما سیاتی نیز ج اور عمرہ نفل کی صورت میں فاسد ہونے پر قضا ہے تو روزہ بھی اس پر قیاس ہوگا۔

باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ

”عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت انا وحفصة صائمین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منہ فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبدرتنی الیہ حفصة وکان ابنہ ابیہا فقالت یا رسول اللہ انا کنا صائمین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منہ قال اقضیا یوما آخر مکانہ۔“

رجال:-

(جعفر بن برقان) بضم الباء وسکون الراء بعد ہا قاف ابو عبد اللہ الرقی صدوق تقریب میں ہے کہ زہری میں ان سے وہم ہو جاتا تھا۔ تاہم یہ روایت اس کے علاوہ دوسرے طریق سے ابوداؤد نسائی وغیرہ میں بھی موجود ہے البتہ اس میں زمیل بن عباس مولیٰ عروہ ہیں جن کے بارہ میں امام بخاری فرماتے ہیں ولا یعرف لزمل سماع من عروہ ولا یزید من زمیل ولا تقوم بہ الحجۃ لیکن ابوداؤد (1) نے ان کی روایت پر سکوت فرمایا ہے جو عندہ صحت کی علامت ہوتی ہے۔ ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے نسائی (2) نے ان سے روایت لی ہے اور اس میں سماع یزید من زمیل کی تصریح ہے ابن عدی فرماتے ہیں وهذا الحدیث یعرف بزمل هذا واسنادہ لا باس بہ کذا فی البذل۔☆

تشریح:-

”فبدرتنی الیہ حفصة“ بدور سرعت اور سبقت کو کہتے ہیں یعنی حفصہ نے مجھ سے پہلے جلد ہی بتلادیا

باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۴۰ ”باب من رای علیہ القضاء“

(2) سنن النسائی ج: ۱ ص: ۳۱۹ ”الدیۃ فی الصیام“

وکانت ابنہ ایہا اس میں اشارہ ہے ان کی جرأت و جسارت کی طرف کہ وہ اپنے والد حضرت عمر کے خصال پر مجبول تھیں۔

یہ حدیث مالکیہ اور حنفیہ کی حجت ہے کہ نفلی روزہ توڑنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے اور امام ترمذی نے اس کو جو مرسل کہا ہے اس سے استدلال پر اس لئے اثر نہیں پڑتا کہ مرسل عند الجمہور حجت ہے۔ اس کے علاوہ دارقطنی (3) نے باب تبییت النیۃ من اللیل اور باب القبلة للصائم میں متعدد روایات کی تخریج کی ہے جو حنفیہ کے موقف پر صریح ہیں ان میں سے بعض پر اگرچہ دارقطنی نے اعتراض کیا ہے مگر اس پر سبط ابن الجوزی "ایثار الانصاف فی آثار الخلاف" ص: ۹۳ میں لکھتے ہیں۔

"واما طعن الدارقطنی فلا یقبل اذا انفرد لماعرف من عصبیته فی المسائل التی یعتمد علیہا اصحابنا"۔

باب ماجاء فی وصال شعبان برمضان

عن ام سلمة قالت مارایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شہرین متتابعین الا شعبان ورمضان۔

عن عائشة انها قالت مارایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر اکثر صیاماً منہ فی شعبان کان یصومه الا قلیلاً بل کان یصومه کلہ۔

تشریح:-

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی ترکیب:- "اکثر" رايت کا مفعول ثانی ہے "صیاماً" تمیز ہے "منہ" کی ضمیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے "فی شعبان" صیاماً کے ساتھ متعلق ہے، معنی اس طرح ہوگا کہ رمضان کے علاوہ باقی مہینوں میں حضور علیہ السلام کے روزے باقی مہینوں کے روزوں سے زیادہ ہوتے تھے

کذا ذکرہ الطیبی وابوطیب۔

اس باب میں تین باتیں اہم ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ آیا یہ حدیث ایک ہے یا دو الگ الگ؟

دوسری بات یہ ہے کہ آیا دونوں حدیثوں کا مفاد ایک ہے یا الگ الگ؟

تیسری بات شعبان میں روزوں کی اہمیت کیا ہے؟

(۱) پہلی بات میں راویوں کا اختلاف ہے مگر حافظ ابن حجر (۱) فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ

ابو سلمہ رضی اللہ عنہ نے دونوں سے سنی ہو یعنی کبھی ام سلمہؓ سے اور کبھی عائشہؓ سے اس کی تائید نسائی (۲) کی روایت سے ہوتی ہے کہ اس میں دونوں الگ الگ سندوں سے موجود ہے۔

(۲) دوسری بات میں ترمذی نے ابن المبارک کا قول نقل کیا ہے کہ دونوں کا مفاد ایک ہی ہے کہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے شعبان میں روزے نہیں رکھے بلکہ کلہ کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔ حافظ نے فتح (۳) میں لکھا ہے کہ:

حاصل ماقال ابن المبارک ان الروایۃ الاولیٰ مفسرة للثانیۃ وان المراد بالکل

الاكثر۔

اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا وفيه: ولا صام شهراً كاملاً قط منذ قدم المدينة غير

رمضان۔ (۴)

مگر طیبی نے اس توجیہ کو رد کیا ہے دلیل یہ ہے کہ اس میں کلہ تاکید ہے اس سے مراد نفی مجاز ہے لہذا

باب ماجاء فی وصال شعبان لرمضان

(۱) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۱۴ ”باب صوم شعبان“

(۲) دیکھئے سنن نسائی ص: ۳۰۶ ج: ۱ ”التقدم قبل شهر رمضان“ الاختلاف علی محمد بن ابراہیم۔ کتاب الصوم

(۳) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۱۴ ”باب صوم شعبان“

(۴) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۴ ”باب صیام النبی فی غیر رمضان الخ“

مطلب یہ ہے کہ پورا شعبان روزے رکھتے تھے پھر خود یوں تطبیق دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی پورے شعبان میں روزے رکھتے جس پر عائشہؓ کی حدیث ناطق ہے اور کبھی وجوب کے توہم کو نفی کرنے کے لئے بعض شعبان رکھتے جو دوسری حدیث کا مفاد ہے مگر مسلم (5) کی حدیث اس کی نفی کرتی ہے کما مر۔ وقیل معنی کلہ ان لا یخص اولہ او اوسطہ او آخرہ بالصوم بل یعم اطرافہ بالصوم وان کان بلا اتصال الصیام نقلہ ابو الحسن السندی۔

(۳) تیسری بات کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

۱..... امہات المؤمنین قضاء شدہ روزے شعبان میں رکھا کرتی تھیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم

بکثرت روزے رکھتے۔

۲..... بعض شہور میں صیام کا جو معمول تھا کسی سفر وغیرہ عذر کی بناء پر وہ فوت شدہ روزے رکھتے۔

۳..... تعظیماً لرمضان۔

۴..... لرفع الاعمال فیہ۔

۵..... لنسخ الآجال فیہ۔

۶..... لغفلة الناس عن العبادة فیہ لکونه محاطاً شہری الحرام۔

ان میں چوتھی اور چھٹی توجیہ درحقیقت ایک ہے اور یہی توجیہ سب سے زیادہ اولیٰ و اقویٰ ہے کہ اس کی

تائید نسائی (6) و ابوداؤد کی روایت سے ہوتی ہے و صحیح ابن خزیمہ۔ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

قلت: یا رسول اللہ! لم ارك تصوم من شهر من الشهور ما تصوم من شعبان؟ قال:

ذاك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الاعمال الى

رب العالمين فأحب ان يرفع عملي وانا صائم۔

(5) ایضاً حوالہ بالا

(6) من النسائی ج: ۱ ص: ۳۲۲ "صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بابی ہودامی"

باب ماجاء فی کراهیة الصوم فی النصف الباقي من

شعبان لحال رمضان

اس مسئلے کی تشریح اور تفصیل اقوال ”باب ماجاء لا تقدموا الشهر بصوم“ میں گزری ہے فلیراجع۔

باب ماجاء فی ليلة النصف من شعبان

عن عائشة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال اكنست تخافين ان يحيف الله عليك ورسوله قلت يا رسول الله ظننت انك اتيت بعض نسائك فقال ان الله تبارك وتعالى ينزل ليلة النصف من شعبان الى سماء الدنيا فيغفر لاكثر من عدد شعر غنم كلب۔

رجال:-

(الحجاج بن ارطاة) اس حدیث میں دو انقطاعوں کے ساتھ حجاج صحیح بہ نہیں ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے۔

فالحديث مقطوع في موضعين وايضاً فان الحجاج ليس بحجة وليس في ليلة

النصف من شعبان حديث يساوي سماعه۔☆

تشریح:-

شعبان کی پندرہویں رات کو ليلة البراءة کہتے ہیں اس باب کا ذکر یہاں استطراداً ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ امام ترمذی اس بارے میں ان روایات کی نفی کرنا چاہتے ہیں جو شعبان کے متعلق صیام و صلوٰۃ کی فضیلت میں آئی ہیں کیونکہ اگر ایسی کوئی روایت ہوتی تو اس باب میں ذکر فرماتے۔

”فقدت“ بفتح القاف باب ضرب سے ہے بمعنی غائب ہونے کے یعنی میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو

نہیں پایا۔

”فاذا هو بالبقیع“ ای واقف فیہ بقیع سے مراد بقیع الغرقہ ہے جو اہل مدینہ کا قبرستان ہے دراصل بقیع اس کشادہ جگہ کو کہتے ہیں جہاں درخت ہوں کمافی القاموس اور غرقہ ایک کانٹے دار جھاڑی ہے پھر یہ درخت تو ختم ہو گئے مگر نام باقی رہا۔

”ان یحیف“ ظلم کے معنی میں ہے حیف سے ہے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم بین النساء واجب تو نہ تھا کما صرح بہ کثیر من المفسرین فی قولہ تعالیٰ ترجی من تشاء منهن الآية (1) مگر پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم عدل فرماتے لمقتضی خلقہ اس لئے ترک قسمت پر حیف کا اطلاق کیا۔

”اللہ ورسولہ“ اس میں اشارہ ہے تلازم کی طرف کیونکہ حضور علیہ السلام اگر ایسا کرتے تو وہ اللہ کے

حکم سے ہوتا۔

قلت یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ظننت انک الخ ابن ماجہ (2) میں ہے وما بی ذالک ولکنی الخ یعنی میرا یہ گمان تو نہ تھا البتہ آپ کی عادت مبارکہ اس وقت چونکہ نوافل پڑھنے کی ہے تو میں سمجھی کی آپ اللہ کے حکم پر یا اپنے اجتہاد سے کہیں بعض ازدواج کے پاس کسی کام کی غرض سے تشریف لے گئے۔ کذانی المرات

حضرت عائشہ کو اس لمبے جملے اور جواب کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کی لم میں حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ام المؤمنین کی بلاغت میں علو مقام کی وجہ سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں ان تحیف اگرچہ اپنے اصل معنی پر تو نہیں لیکن ظاہری طور پر اگر حضرت عائشہ نعم کہتیں تو اس سے ایہام کفر ہوتا کیونکہ نعم تو سوال کے اثبات کے لئے آتا ہے اس ایہام سے بچنے کے لئے انہوں نے تطویل اختیار کی۔

باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان

(1) سورة الاحزاب آیت: ۵۱

(2) سنن ابن ماجہ: ۱/ص: ۹۹ کتاب الصلاة ”باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان“

کلب یعنی بنی کلب کے قبیلے کی بکریوں کی تعداد میں چونکہ اس قبیلہ کی کثرت غنم میں بہت شہرت تھی اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام لیا پھر ”لا کثر“ سے مراد لوگ نہیں بلکہ گناہ ہیں یعنی اگر چہ وہ گناہ اتنے زیادہ ہوں۔ مشکوٰۃ (3) میں ہے زاد رزین ممن استحق النار۔

لیلة البراءة کے بارے میں کوئی صحیح اور مرفوع حدیث ثابت نہیں تاہم جتنی احادیث ہیں ان کے مجموعے سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس رات کی اپنی جگہ فضیلت ہے اور قرآن میں لیلة مبارکۃ اور لیلة القدر سے عند الجمہور رمضان کی شب قدر مراد ہے اور یہی قول تحقیقی ہے۔ مرقات (4) میں ہے۔

قال جماعة من السلف: ان المراد في الآية ليلة النصف من شعبان الا ان ظاهر القرآن بل صريحه يردده لافادته في آية انه نزل في رمضان وفي اخرى انه نزل في ليلة القدر ولا تخالف بينهما لان ليلة القدر من جملة رمضان واذ اثبت ان هذانزول ليلة القدر ثبت ان الليلة التي يفرق فيها من كل امر حكيم في الآية هي ليلة القدر لاليلة النصف من شعبان۔

ہاں ممکن ہے کہ نصف شعبان میں بھی فیصلے ہوتے ہوں تو یا ایک میں اجمالاً دوسری میں تفصیلاً ہونگے یا پھر ایک میں امور دنیوی کے متعلق اور ثانی میں اخروی ہونگے۔

اسی طرح اس رات یا دن کو کسی مخصوص عمل کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں۔ ابن ماجہ (5) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جو روایت ہے ”فقوموا لیلہا وصوموا نہارہا“ تو اس میں ابن ابی سبرہ انتہائی ضعیف ہیں۔ تقریب میں ہے۔

قيل اسمه عبدالله وقيل محمد وقد ينسب الى جدہ رموہ بالوضع وقال الذهبی فی المیزان: ضعفه البخاری وغيره۔

امام احمد رحمہ اللہ کے دو صاحبزادے عبد اللہ اور صالح امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں۔ کان یضع

(3) مشکوٰۃ المصابیح ج: ۱ ص: ۱۱۳ ”باب قیام شہر رمضان“ کتاب الصلوٰۃ

(4) مرقات ج: ۳ ص: ۱۹۵ ”باب قیام شہر رمضان“ الفصل الثالث

(5) سنن ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۹۹ کتاب الصلوٰۃ ”باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان“

الحديث وقال النسائي متروك۔

صاحب تحفۃ الاحوذی (6) نے یہاں ملا علی القاری وغیرہ کی ایک جامع تقریر خلاصہ کر کے نقل کی ہے

افادہ تامہ کی غرض سے اسے یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

قال القاری فی المرقاة: اعلم ان المذكور فی الآلی ان مائة ركعة فی نصف شعبان بالانخلاص عشر مرات فی كل ركعة مع طول فضله للدیلمی وغیرہ موضوع وفی بعض الرسائل قال علی ابن ابراهیم: ومما حدث فی ليلة النصف من شعبان الصلاة الالفية مائة ركعة بالانخلاص عشرأ عشرأ بالجماعة، واهتموا بها اكثر من الجمع والاعیاد لم یات بها خبر ولا اثر الاضعیف او موضوع ولا تغتر بذكر صاحب القوت والاحیاء وغیرهما وكان للعوام بهذه الصلوة افتتان عظیم حتی التزم بسببها كثرة الوقید (روشنیاں اور چراغاں جیسے آج کل اس رات کے حوالے سے مسجدوں اور محافل میں ہوتا ہے بلکہ آج کل تو شعلوں اور پٹاخوں کی رسم شائد پہلے سے بھی زیادہ اہتمام سے منائی جاتی ہے۔) وترتب علیہ من الفسوق وانتهاك المحارم ما یغنی عن وصفه حتی خشی الاولیاء من الخسف وهربوا فیها الی البراری واول حدوث لهذه الصلوة بیت المقدس سنة ثمان واربعین واربعمائه ۴۸۸ھج۔

قال: وقد جعلها جهلة ائمة المساجد مع صلاة الرغائب ونحوهما شبكة (جال) لجمع العوام وطلب الرئاسة التقدم وتحصیل الحطام (مال) ثم انه اقام الله ائمة الهدی فی سعی ابطالها..... الی آخر ما ذکر.....

ملا علی قاری کے اس کلام مذکور اور مابعدہ کا حاصل مطلب یہ ہے کہ لآلی میں جو یہ مذکور ہے کہ اس رات سورکعات ہیں ہر رکعت میں دس بار سورت اخلاص اور اس کے فضائل جو دیلمی وغیرہ نے ذکر کئے ہیں یہ موضوعی

ہے پھر لوگوں نے اس کو جمعوں اور اعیاد سے زیادہ اہمیت دی اس میں سوائے موضوع یا ضعیف روایت کے اور کوئی روایت نہیں اور احواء العلوم اور قوت والے نے جو روایات ذکر کی ہیں ان سے دھوکہ مت کھانا اور لوگ اس نماز کے بڑے دلدادہ ہو گئے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بکثرت روشنیوں کو لازمی قرار دینے لگے اور بہت سارے محارم پامال کر دیئے گئے جن کے بیان کی حاجت نہیں حتیٰ کہ اولیاء زمین میں دھنسنے کے خوف سے صحراؤں کی طرف بھاگ گئے۔

سب سے پہلے یہ نماز ۴۲۸ھ (چار سواڑتالیس) میں بیت المقدس میں نکالی گئی اور مسجدوں کے (بعض) جاہل اماموں نے اسے رعائب کی نماز شمار کیا یہ محض عوام کو جال میں پھنسانے کے لئے اور اپنی برتری اور دنیا جمع کرنے کے لئے تھا۔

پھر اللہ نے اس رسم کے ابطال کے لئے ائمۃ الہدی کھڑے کر دیئے انہوں نے اسمیں صحیح و سقیم کا فرق نکالا یہ کام آٹھویں صدی کے اول میں مصر اور شام میں ہوا کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے روشنیوں اور شعلوں کی رسم برا مکہ نے نکالی جو پہلے آتش پرست تھے جب اسلام میں داخل ہوئے تو وہ یہ فریب دیتے تھے کہ یہ دین کی سنت ہے حالانکہ ان کا مقصد آگ کی عبادت کرنا تھی کہ وہ رکوع و سجود میں اسی آگ کی عبادت کیا کرتے تھے حالانکہ شریعت میں ضرورت سے زیادہ آگ جلانا کسی بھی جگہ میں مستحب نہیں ہے..... اور طرسوسی نے تراویح میں ختم کی رات اجتماع پر نکیر فرمائی ہے اسی طرح منبر نصب کرنے پر بھی اور کہا ہے کہ یہ سخت بدعت ہے۔

قال القاری رحمہ اللہ: ما فطنہ وقد ابتلی بہ اہل الحرمین الشریفین یہاں تک کہ حرمین میں بھی ختم کی رات مردوں، عورتوں اور بچوں اور غلاموں کا ایسا اجتماع ہوتا ہے جو جمعہ کسوف اور عید میں نہیں ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا آنسوئے دل سے لکھے گئے علی قاریؒ کے ان جملوں سے حقیقت حال کھل جاتی ہے کہ اس رات کی فضیلت تو ہے مگر اس میں یہ اعمال خود ساختہ اور جال بچھانے کے مترادف ہیں جو لوگ دین کا مزاج سمجھتے ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ آسان آسان اعمال کے ایسے ایسے فضائل بیان کرنا کہ اس عمل کے بعد زندگی بھر کے گناہ کا نام و نشان مٹ جاتا ہے خیر خواہی کی بات نہیں ہے لوگوں کو فرائض اور اہم عبادات سے غافل کر کے متنازع مستحبات میں دھکیلنے سے آخر یہ خطباء کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟

کیا یہ نیکی کا کام ہے کہ ایک آدمی ساری رات جاگتا رہے مگر جب صبح کی اذان کا وقت قریب ہو جائے تو وہ جا کر سو جائے اور پھر دس بجے اٹھے نہ صبح کی سنت مؤکدہ پڑھے اور نہ قطعی فرض؟ وہ اس پر غور نہیں کرتے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت معاذ کو اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو لوگوں کو خوشخبری دینے سے روکا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لتتبعن سنن من كان قبلکم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتی لو دخلوا جحر ضب

لدخلتموه۔

کہیں ایسا نہ ہو کہ جس طرح اللہ نے اہل کتاب پر جو عبادات فرض کی تھیں اور انہوں نے ان میں کمی بیشی اپنی طرف سے کر دی اور پھر تباہ ہوئے ہم بھی ان کے ساتھ ہمسفر بنے ٹھیک ہے فضیلت سے انکار نہیں ہے مگر فضیلت کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس میں خطباء جو چاہے بیان کریں اور لوگ جو چاہے کرتے جائیں۔

فضیلت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے مگر یہ دیکھنا ہے کہ صحابہ نے اس کے لئے اجتماعی طور پر کوئی اتنا بڑا اہتمام کیا تھا؟ دین براہ راست کتابوں سے لینا خطرناک ہے اس لئے محتاط طریقہ اور مسلمہ راستہ صحابہ و ائمہ کا عمل ہے حتیٰ کہ امام مالک تو اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث پر بھی مقدم مانتے ہیں کما مر۔

ہاں بلا اجتماعی اہتمام کے اس رات کی فضیلت سے فیض یاب ہونے پر صلحائے امت کا عمل رہا ہے۔

باب ماجاء فی صوم المحرم

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصیام بعد صیام شہر

رمضان شہر اللہ المحرم۔

رجال:-

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں (عبدالرحمن بن اسحق) ضعیف ہیں۔

(انہما بن - بعد) مجہول ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں بھی ہے۔ ☆

تشریح:-

”شهر اللہ المحرم“ ای صیام شهر اللہ المحرم یہ اضافت تشریفی ہے جیسے بیت اللہ وزاد مسلم: ”وافضل الصلوة بعد الفريضة صلاة الليل“۔

جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لائے اور دیکھا کہ وہاں کے یہود اس دن کی تعظیم میں روزہ رکھتے اور خوشی کا اظہار کرتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اس کی وجہ دریافت فرمائی ”ما هذا اليوم الذي تصومونه“؟ قالوا: هذا يوم عظيم، هذا اليوم الذي اظهر الله فيه موسى وبنی اسرائيل على فرعون“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نحن احق بموسى منكم فصامه و امر بصيامه (1) اور فرمایا ”فصوموه انتم“ پھر حنفیہ کے نزدیک یہ رمضان تک فرض رہا جبکہ جمہور فرضیت سے منکر ہیں۔

ہجرت کے بعد جو پہلا رمضان آیا تھا اس میں روزے فرض نہیں ہوئے تھے اس کے بعد حضور علیہ السلام نے محرم کا روزہ خود بھی رکھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو رکھنے کا حکم دیا حتیٰ کہ سنن ابی داؤد (2) کی روایت کے مطابق اس کی قضاء کا حکم بھی دیدیا جو حنفیہ کی دلیل علی الفرضیت ہے ”علی قوم“ ہم قوم موسیٰ ”قوم آخرین“ ای صائمين او اشارة الى شهادة حسين رضى الله عنه ۔

شروع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی مشابہت کو پسند فرماتے تاکہ اختلاف کا تاثر پیدا نہ ہو اور اس کی وجہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق کے ایمان کی طرف راغب کرنے کی حرص اور شفقت تھی چنانچہ انہوں نے ان کے مطابق روزہ بھی رکھا اور ان کے ساتھ بیت المقدس کی طرف نماز بھی پڑھی جو تقریباً ساڑھے سولہ ماہ قبلہ رہا مگر چونکہ ”قوم مغضوب علیہم“ تھی اس لئے حضور علیہ السلام کی امید ان کی خیر سے کٹ گئی اور بالآخر ارشاد فرمانا پڑا ”خالقوا اليهود“ کیونکہ اب ان کا قرب خطرناک ہو چکا تھا۔

باب ماجاء فی صوم المحرم

(1) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۸ ”باب فضل صوم المحرم“

(2) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۹ ”باب فی فضل صومہ“ ای عاشوراء

چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے مطابق اگلے سال ماہ رمضان کے روزے بھی فرض کر دیئے گئے اور تحویل قبلہ بھی کر دی گئی مگر فرق یہ ہے کہ اب منسوخ قبلے کی طرف نماز پڑھنا حرام ہوا اور محرم کا روزہ لزوم منسوخ کر کے مندوب بنادیا گیا کیونکہ اول منسوخ پر عمل سے ترک قبلہ محولہ آتا ہے جبکہ محرم کے روزے سے ترک رمضان نہیں آتا ہے اس لئے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا اس روزہ پر عمل رہا۔

پھر جب یہود کی مخالفت مزید بڑھ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان عشت الی قابل لا صوم من التاسع“ کما سجد فی بابہ۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں تاسع عاشر کے لئے ناسخ ہے مگر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے اس سے مختلف ہے وہو عرف بالمدین یہ مسئلہ ان شاء اللہ اپنے محل میں آئے گا۔

اشکال:- مذکورہ حدیث سے محرم کی فضیلت عیاں ہوتی ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل شعبان میں کثرت سے روزے رکھنے کا تھا..... نووی (3) فرماتے ہیں۔

حل:- ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو محرم کی فضیلت کا علم اپنی حیاۃ طیبہ کے اخیر میں ہوا ہو یا پھر محرم میں اکثر صوم سے کوئی مانع مثلاً سفر وغیرہ موجود ہو۔

چونکہ یہ فضیلت محرم کے ماہ کی ہے اس لئے یوم عرفہ کی فضیلت کے ساتھ اس کا کوئی تعارض نہ سمجھا جائے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فضیلت عرفہ کے فضل صوم کے علم سے قبل بیان فرمائی ہو یا پھر یہ فضیلت جزئی ہے لہذا کسی اور فضیلت کی نفی اس میں نہیں ہوتی ہے کذا فی الکوکب۔



باب ماجاء فی صوم یوم الجمعة

عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم من غرة کل شهر ثلاثة ايام
وقل ما کان یفطر یوم الجمعة۔

تشریح:-

”من غرة کل شهر“ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد شروع کے ايام بھی ہو سکتے ہیں اور ايام
بیض بھی۔

”قل ما کان یفطر یوم الجمعة“ قال المظهر تأویلہ انه کان یصومه منضمّاً الی ما قبلہ او
الی ما بعدہ شیخ الہند صاحبؒ کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ الورد الشذی میں ہے۔
”یعنی ادھر یا ادھر ایک ملا کر پس یہ اس کے منافی نہ ہوگا جو نبی وارد ہے کیونکہ نبی وممانعت افراداً صوم
جمعہ کی آئی ہے۔“

جمعے کے دن بغیر انضمام یوم آخر کے روزہ رکھنے میں اختلاف ہے شافعیہ حنابلہ اور بعض حنفیہ جیسے امام
ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک صرف جمعہ کا روزہ مکروہ ہے صاحب درمختار (۱) بھی لکھتے ہیں ”وکیمرہ افرادہ بالصوم“
گنگوہی صاحب کی رائے میں مفضول ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بلا کر اہیت جائز ہے بلکہ مستحب ہے جیسے کہ
مؤطا (۲) میں ہے ”وصیامہ حسن“ اور سراج احمد شرح ترمذی میں لکھتے ہیں ”قال امامنا ابو حنیفہ یندب
صوم الجمعة ولو منفرداً“۔ ان کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے۔

جمہور کا استدلال اگلے باب کی حدیث سے ہے دوسرا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے جو

باب ماجاء فی صوم یوم الجمعة

(۱) الدر المختار ج: ۳ ص: ۴۳ مطلب ما اخص بہ یوم الجمعة

(۲) مؤطا امام مالک رحمہ اللہ ج: ۱ ص: ۲۵۶ کتاب الصیام ”جامع الصیام“

حاکم (3) نے روایت کی ہے مرفوعاً:

يوم الجمعة يوم عيد فلا تجعلوا يوم عيدكم يوم صيامكم الا ان تصوموا قبله او بعده۔

تیسرا استدلال حضرت علی کی حدیث سے ہے جس کو ابن ابی شیبہ (4) نے روایت کیا ہے۔
من كان منكم متطوعاً من الشهر فليصم يوم الخميس ولا يصم يوم الجمعة
فانه يوم طعام وشراب وذكر۔
امام نووی (5) فرماتے ہیں۔

السنة مقدم على مارآه مالك وقد ثبت النهي عن صوم يوم الجمعة ومالك
معذور في انه لم يبلغه۔

دونوں جانب کی احادیث سند کے اعتبار سے قابل استدلال ہیں مگر ہر فریق خصم کے استدلال میں تاویل کرتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ حدیث باب یا تو حضور علیہ السلام کی خصوصیت پر محمول ہے یا پھر مراد اس سے منضم مع الغیر ہے کما مر فی التشریح۔

یا پھر اس سے مراد وہ جمعہ ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمول کے ایام میں آتا تھا۔
جبکہ قائلین جواز نہیں کی روایات کو شروع پر حمل کر کے منسوخ مانتے ہیں مگر اس کی کوئی دلیل نہیں۔
دوسری تاویل یہ کی جاتی ہے کہ نہی کا مطلب یہ ہے تاکہ ضعف کی وجہ سے جمعہ کے معمولات و عبادات پر اثر نہ پڑے لیکن شیخ الہند نے اسے رد کر دیا ہے کما فی التقریر وہ مزید فرماتے ہیں۔

فالاولی ان يقال ان الشارع لم يخصص الجمعة من بين الايام للصوم فليس لنا
ان نخصصه بفصيصة فان هذا هي البدعة۔

(3) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۲۳۷ ”وجہ النہی عن صوم يوم الجمعة“ قال هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخترجاه

(4) مصنف ابن ابی شیبہ ج: ۳ ص: ۲۳۳ ”ما ذكرني صوم الجمعة وما جاء فيها“

(5) النووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۱ ”باب كراهية افراد يوم الجمعة بصوم الخ“

ان سب کے مقابلہ میں گنگوہی صاحب اور شاہ صاحب کی توجیہ نسبتاً زیادہ موافق اصول ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی کا مقصد عوام کو فساد اعتقاد سے بچانا ہے تاکہ وہ اس کی تعظیم میں غلو نہ کریں جیسے یہود سے واقع ہوا لہذا جو شخص اعتدال عقیدہ کے ساتھ رکھے اس کے لئے بلا کراہیت جائز ہے مثلاً خواص کے لئے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحده

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصوم احدکم یوم الجمعة الا ان یصوم قبلہ او یصوم بعدہ۔

تشریح:-

حافظ ابن حجر (1) فرماتے ہیں کہ یہ نبی تنزیہ کے لئے ہے یعنی عند الجمہور اس نبی کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں جن میں بعض باب سابق میں گذر گئی ہیں مزید یہ ہیں تاکہ یہ فرض نہ ہو جائے یا نصاریٰ کی مخالفت ”لانه یجب علیہم صومہ ونحن مامورون بمخالفتہم“ کے پیش نظر اس کی ممانعت فرمائی البتہ ان میں سے اگر فساد عقیدہ کو وجہ بنائے تو پھر نبی تحریمی ہوگی۔

باب ماجاء فی صوم یوم السبت

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ”لا تصوموا یوم السبت الا فیما افترض علیکم فان لم یجد احدکم الا لحاء عنبۃ او عود شجرة فلیمضغہ“۔
رجال:-

(عبداللہ بن بسر) بضم الباء وسکون السین۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحده

(1) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۳۴ باب صوم یوم الجمعة

(عن اختہ) ابوداؤد میں ہے ”عن اختہ الصماء“ قال القاری: بتشديد الميم اسمها بهية

وتعرف بالصماء۔☆

تشریح:-

”افترض علیکم“ بصیغہ مجہول ”لحاء“ بلام فاء فمد کتاب چھلکے کو کہتے ہیں یعنی انگور کے دانے کا چھلکا بھی اگر ملے تو اسے یاد رخت کی لکڑی ہی چبا دے۔ یہ افطار کی تاکید کے لئے ہے ورنہ بغیر نیت کے تو روزہ ویسے بھی نہیں ہوتا ہے۔ پھر ”فیما افترض علیکم“ میں رمضان نذر قضاء اور کفارات سب داخل ہیں اسی طرح جو سنت مؤکدہ ہوں وہ بھی اس میں داخل ہیں جیسے عرفہ عاشوراء معمولات کے روزے اور عشر ذی الحجہ وغیرہ۔

جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے اور مقصد یہود کی مشابہت سے بچنا ہے۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ نے اس سے دو مسئلے اخذ کئے ہیں۔ پہلا یہ کہ شبہ کی حرمت فقط قبیح کام میں منحصر نہیں کیونکہ روزہ بلا ریب حسن ہے پھر بھی ہمیں اس میں مشابہت سے روکا گیا۔ دوسرا یہ کہ کسی قوم کے مختص عمل کے ارتکاب سے مشابہت بہر حال لازم آتی ہے اگرچہ اس کا قصد و ارادہ نہ کیا گیا ہو کیونکہ روزہ رکھنے میں ان کی مشابہت مراد نہ تھی مگر پھر روکا گیا معلوم ہوا کہ بلا ارادہ بھی مشابہت متحقق ہو جاتی ہے۔

اس میں ضابطہ یہ ہے کہ قبیح کا ارتکاب تو بہر حال ناپسندیدہ ہے اگرچہ وہ کسی کا شعار نہ ہو اور جو کام حسن ہو تو اگر وہ مخالفین کے ساتھ مختص نہ ہو تو اس کے ارتکاب میں کراہت نہیں اور اگر وہ مخالفین کے ساتھ مختص ہو تو اگر اس کے کرنے میں مشابہت مقصد ہو تو اس کے جواز کا تو تصور ہی نہیں اور اگر شبہ مراد نہ ہو تو وہ باس یعنی حرج سے خالی نہیں وان کان هذا حال الحسن فی نفسه فکیف ظنک بالمباح۔ (کوکب)

(هذا حدیث حسن) حاکم (1) نے اس کی تصحیح کی ہے اور اسے علی شرط البخاری قرار دیا ہے امام

نوی فرماتے ہیں ”صححه الائمة“ مگر ابوداؤد (2) فرماتے ہیں ہذا الحدیث منسوخ امام مالک رحمہ اللہ

باب ماجاء فی صوم یوم السبت

(1) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۳۳۵ ”النبی عن صوم یوم السبت“

(2) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۶ ”باب النبی ان تخص یوم السبت بصوم“

فرماتے ہیں ”ہذا کذب وقال النسائی: هذه احادیث مضطربة“۔

شاید ان حضرات نے اسے دوسری احادیث سے معارض سمجھ کر یہ احکام لگا دیئے لیکن سابقہ باب کی طرح تاویل کے بعد پھر کوئی تعارض باقی نہیں رہتا ہے۔

باب ماجاء فی صوم یوم الاثنين والخمیس

عن عائشة قالت : كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم يتحرى صوم الاثنين والخمیس۔

رجال:-

(ربیعة الجرشی) بضم الجیم وفتح الراء بعدها شین المعجمة مختلف فی صحبته وثقه

الدارقطنی وغیره کذا فی التقریب۔ ☆

تشریح:-

”یتحرى الصوم“ تحرى طلب اولی و احری کو کہتے ہیں وقیل طلب شی میں مبالغہ کو کہتے ہیں۔

اس باب میں حضرت عائشہؓ سے ایک اور حدیث بھی مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ایک مہینے ہفتہ اتوار پیر کے روزے رکھتے اور دوسرے ماہ منگل بدھ جمعرات کو رکھتے ثلاثاء میں ایک لغت بروزن علماء بھی ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ کسی مہینہ شروع کے تین دن کسی مہینہ درمیان کے تین ایام یعنی ایام بیض تیرہ چودہ پندرہ اور کسی ماہ اخیر سے رکھتے اس کا مطلب ایام میں تسویہ اور عدالت کی رعایت مقصود تھی کیونکہ یہ سب ایام اللہ ہیں جیسے کہ سابقہ بابین سے پیوستہ باب میں جمعے کا بھی ذکر ہے اور پورے ہفتے روزے نہ رکھنے کی وجہ امت پر شفقت تھی تاکہ وہ مشقت میں مبتلا نہ ہو البتہ پیر کی اپنی جگہ اہمیت دوسری روایات سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ اس میں حضور علیہ السلام کی ولادت باسعادت ہوئی ہے اسی میں آپ کی بعثت ہوئی اور اسی دن مدینہ آمد اور پھر وصال ہوا۔

تیسری روایت میں پیر اور جمعرات دونوں کی مشترکہ علت بیان فرمائی ہے کہ ان میں اعمال پیش ہوتے

ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ میرا عمل اس حال میں پیش ہو جبکہ میں روزہ دار ہوں یعنی رفع درجات کی زیادتی مطلوب تھی۔

رفع اعمال کے بارے میں احادیث بظاہر متعارض ہیں حدیث باب میں ہے ”تعرض الاعمال يوم الاثنين والخميس“ یعنی پیر و جمعرات کو پیش کئے جاتے ہیں جبکہ بعض میں ہے ”يرفع عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل“ یعنی روزانہ دو بار اٹھائے جاتے ہیں بعض میں لیلة البراءة یعنی شعبان میں اٹھائے جانے کے الفاظ ہیں بعض میں دیگر اوقات کا بھی تذکرہ ہے۔

ابن الملک نے ان میں یوں تطبیق دی ہے کہ اس حدیث میں عرض کا ذکر ہے جبکہ باقی میں رفع کا لہذا مطلب یہ ہوا کہ اعمال تو روزانہ اٹھادیئے جاتے ہیں مگر بارگاہ الہی میں پیر و جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجمال و تفصیل کے لحاظ سے کہا گیا ہو۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق اختلاف انواع کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

پھر گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ عرض معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کہ وہ تو اللہ کو پہلے سے معلوم ہے بلکہ فرشتوں کے علم میں لانے کے لئے ایسا کیا جاتا ہے یعنی باوجود علم کے اللہ کے احکام نظام پر چل رہے ہیں۔

باب ماجاء فی صوم الاربعاء والخميس

عن عبيد الله المسلم القرشي عن ابيه قال سئلت او سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن صيام الدهر فقال ان لاهلك عليك حقاً ثم قال صم رمضان والذي يليه وكل اربعاء وخميس فاذا انت قد صمت الدهر وافطرت۔

رجال:-

(محمد بن مدوية) بفتح الميم وشدة الدال ابو عبد الرحمن صدوق من الحادی

عشر۔ ☆

تشریح:-

”والذی یلیہ“ اس سے مراد شوال کے چھ روزے بھی ہو سکتے ہیں اور شعبان بھی۔ ”وکل اربعاء“ مد کے ساتھ غیر منصرف ہے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ باء مکسور ہے معارف میں ہے کہ کسرہ مشہور ہے ورنہ ”لسان“ میں تینوں حرکات منقول ہیں پھر الف ممدودہ کی وجہ سے باوجود کل کی اضافت کے یہ منصرف نہیں ہوا۔ ”وخمیس“ جروتوین کے ساتھ ہے ”فاذا“ بالتوین فاجزائیہ شرط محذوف ہے ی اں فعدب . اقلت لك فقد صمت الخ اور اذا تاکید ربط کے لئے ہے۔

پھر یہ ثواب حکمی ہے کافی الآیہ ”من جاء بالحسنة فله عشر امثالها“ شاید بدھ اور جمعرات کا اضافہ کی کا تدارک کرنے کی غرض سے کیا گیا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل صوم یوم عرفة

عن ابی قتادة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عرفة انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنة التی بعده والسنة التی قبله۔

رجال:-

(عبد اللہ بن معبد الزمانی) بکسر الزاء وتشدید المیم وبنون بصری ثقة من الثالثة۔

یہ حدیث مسلم (1) میں طوالت کے ساتھ ہے۔ ☆

تشریح:-

”انی احتسب علی اللہ“ ای ارجو مہ مگر ارجو کی جگہ احتسب او اتحدی بعلی سے تعبیر کا مقصد

باب فی فضل صوم یوم عرفة

(1) معجم مسلم ج ۱ ص ۳۶۷ استجاب میا مثلاً ایام من کل شہر الخ

حصول ثواب میں مبالغہ ہے کہ اللہ کا وعدہ ضرور پورا ہوتا ہے اس میں اطمینان دلانا مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ (2) ”وَمَنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ ای عند اللہ ۔ مدارک نے اس قسم کی نصوص کے متعلق لکھا ہے کہ اگر دنیوی بادشاہ کسی سے وعدہ کر لے تو جس طرح اس پر آدمی مطمئن ہو جاتا ہے اور پھر وہ بادشاہ عند حلول الاجل اس سے بھی زیادہ دیتا ہے فَمَا ظَنُّكَ بِاللَّهِ الْعَالَمِينَ وَمَالِكِ الْمَلِكِ وَالْمَمْلُوكِ۔

پھر اس قسم کے اعمال سے کونسے گناہ معاف ہوتے ہیں تو یہ بحث ابواب الطہارۃ کے اوائل میں گزری ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے متاخرین کے نزدیک اس سے مراد صغائر ہیں کہ کبائر کے لئے توبہ مکفر ہے اگر صغائر نہ ہوں تو کبائر میں تخفیف ہوگی جب کبائر بھی نہ ہوں یا معاف و ختم ہو جائے تو پھر رفع درجات ہوگا۔

اعترض:- آنے والے سال کے گناہ معاف ہونے کا کیا مطلب ہے؟ حالانکہ اس میں تو ابھی تک گناہ صادر نہیں ہوئے ہیں۔

جواب:- مطلب یہ ہے کہ اللہ اس میں گناہوں سے بچائے رکھے گا یا مطلب یہ ہے کہ اللہ اس کو اتنا ثواب دے گا جو دو سال کے گناہوں کے کفارے کے لئے کافی ہوگا لہذا اگر گناہ ہوئے بھی تو پہلے سے دیئے گئے ثواب سے مٹ جائیں گے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم عرفة بعرفة

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم افطر بعرفة وارسلت الیہ ام الفضل بلبن فشرب۔

رجال:-

(اسماعیل بن علیہ) بضم العین وفتح اللام وتشدید الیاء۔ ☆

تشریح:-

جمہور کے نزدیک عرفات میں عرفہ کے دن حجاج کے لئے افطار مستحب ہے ہمارے نزدیک مشہور یہ ہے کہ جس حاجی کو ضعف کا خطرہ ہو اس کے لئے رکھنا مکروہ ہے تاکہ اس دن کے معمولات پر اثر نہ پڑے مگر تھانوی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ محض قیاس ہے کراہیت کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افطار کرنا موجب کراہت نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا ایک طبقہ اس روزے پر عمل پیرا رہا ہے کما قال الترمذی ”وقد صام بعض اهل العلم“۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (1) میں لکھتے ہیں۔

”وعن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه ای يصومون يوم

عرفة بعرفة وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان۔

البتة عند خوف ضعف اس کو مفضل کہہ سکتے ہیں کما قال محمد بن الموطا: (2)

من شاء صام يوم عرفة ومن شاء افطر انما صومه تطوع فان كان اذا صامه

يضعفه ذلك عن الدعاء في ذلك اليوم فالافطار افضل من صوم۔

جمہور کی دلیل باب کی حدیث ہے مگر اس کا جواب گزر گیا۔

ان کا استدلال مسند احمد و ابن ماجہ (3) کی روایت سے بھی ہے۔

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات“۔ اخرجه

ابوداؤد (4) والنسائی (5) والحاكم (6) وغيرهم۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم عرفة بعرفة

(1) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۳۸ ”باب صوم يوم عرفة“

(2) موطا امام محمد ج: ۱ ص: ۱۹۰ ”باب صوم يوم عرفة“

(3) سنن ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۱۲۴ ”باب صيام يوم عرفة“

(4) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۸ ”في صوم يوم عرفة بعرفة“

(5) رواه النسائي في الحج ”النبی عن صوم يوم عرفة“ ج: ۲ ص: ۲۳۳ و للتفصيل انظر في تلخيص الحبير ج: ۲ ص: ۲۶۱ ”باب صوم يوم

الطبوع“ (6) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۴۳۴ ”منع صيام التثريق ويوم النحر“ قال هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه

مگر یہ روایت ضعیف ہے کہ اس میں ”مہدی الہجری“ ہیں وہ مجہول تھے۔

ورواه العقيلي في الضعفاء وقال لا يتابع عليه وقال العقيلي ولا يصح النهي عن

صيامه۔

امام بیہقی نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قدیم قول حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔

باب ماجاء في الحث على صوم يوم عاشوراء

عن ابي قتاده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صيام يوم عاشوراء اني احتسب على الله

ان يكفر السنة التي قلته۔

تشریح:-

عاشوراء بالمد مشہور ہے اور بالقصر جائز ہے محرم کی دس تاریخ کو کہتے ہیں یہ لفظ اصل لیل کی صفت ہے مگر اس پر اسمیت کا غلبہ ہونے کی بناء پر موصوف سے استغناء آ گیا چونکہ دن سابقہ رات کے تابع ہوتا ہے سوائے رمی و نحر کے ایام کے اس لئے اس کو رات کی صفت بنایا گیا یہ جمہور کا مذہب ہے۔

عند البعض عاشوراء تاریخ کو کہتے ہیں مگر یہ شاید غلط فہمی کی وجہ سے ہے جو ابن عباس (1) کے قول آتی سے پیدا ہو گئی ”تم أصبح من يوم التاسع صائماً“ حالانکہ ان کا مقصد بیان ترتیب تھا نہ کہ بیان تعیین۔

صوم عاشوراء کے استحباب پر ابھی بھی اجماع ہے مگر آیا یہ استحباب شروع سے ہے یا پہلے فرض تھا؟ عند الحنفیہ یہ اوافرض تھا کما مر پھر وجوب منسوخ ہو گیا جیسے کہ مسلم (2) میں ابن مسعود کی حدیث ہے اور اگلے باب میں عائشہ کی ”لما فرض رمضان ترك عاشوراء“ اسلئے مؤطا محمد (3) میں ہے۔

باب ماجاء في الحث على صوم يوم عاشوراء

(1) ابوداؤد ج ۱ ص ۳۳۹ ماروی اس عاشوراء ایوم اتبع

(2) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۸ باب صوم يوم عاشوراء

(3) ابوالمامون ج ۱ ص ۱۹۲ باب صوم يوم عاشوراء

صیام یوم عاشوراء کان واجباً قبل ان یفترض رمضان ثم نسخہ شهر رمضان

فہو تطوع من شاء صامہ ومن شاء لم یصمه وهو قول ابی حنیفۃ والعامۃ۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے ابن قیم نے الہدی میں اسی کو ترجیح دی ہے باجی نے اس پر جزم اور ابن حجر نے بعض کتب میں اسی کی طرف میلان ظاہر کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے مشہور قول میں اور دیگر نے اسے مسنون و مندوب کہا ہے مذکورہ حدیث کا جواب یہ لوگ اس طرح دیتے ہیں کہ پہلے ندب مؤکد تھا بعد میں تاکید منسوخ ہو گئی لیکن یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ تاکید ندب ابھی بھی باقی ہے نیز اس کی قضاء کا حکم کمافی ابی داؤد (4) اور صیغہ امر ”فصوموه انتم“ وجوب کے دلائل ہیں نہ کہ ندب کے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء

عن عائشة قالت کان عاشوراء یوم تصومہ قریش فی الجاہلیۃ وکان رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم یصومہ فلما قدم المدینۃ صامہ وامر الناس بصیامہ فلما افترض رمضان کان رمضان هو الفریضۃ وترك عاشوراء فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ۔

تشریح:-

اس میں ”کان رمضان هو الفریضۃ“ قصر پر دال ہے اور ظاہر ہے کہ اس قصر کی ضرورت تب پیش

آتی کہ یہاں کوئی اور فرضیت ہوتی تو معلوم ہوا کہ اس سے عاشوراء کی فرضیت نفی کرنا مقصود ہے۔

اس بحث کا ثمرہ تبیین نیت میں ظاہر ہوتا ہے کما مرور نہ اب عدم فرضیت پر اجماع ہے پھر قریش یہ روزہ

کیوں رکھتے اس کی وجہ معلوم نہیں۔

باب ماجاء فی عاشوراء ای یوم هو؟

عن الحکم بن الاعرج قال انتھیت الی ابن عباس وهو متوسد رداءه فی زمزم فقلت اخبرنی عن یوم عاشوراء ای یوم اصومه فقال اذ رأیت هلال المحرم فاعد ثم اصبح من یوم التاسع صائماً قال قلت: اهكذا کان یصومه محمد صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال نعم۔

تشریح:-

بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب عاشورا کو نو تاریخ قرار دینا ہے یا حضور علیہ السلام نے بجائے دس کے نو کو مقرر فرمایا ہے ”لئن بقیت الی قابل لأصوم من التاسع“۔ لیکن یہ صحیح نہیں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور قاضی شوکانی نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ سائل کا مطلب یہ نہ تھا کہ عاشوراء کا دن کونسا ہے کیونکہ یہ تو ہر کس و نا کس جانتا ہے مطلب یہ تھا کہ روزے کی ترتیب اور طریقہ کیا ہے؟ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ”نعم“ کہنا باعتبار ارادہ کے تھا یعنی حضور علیہ السلام کا ارادہ یہ تھا کہ اگلے سال بشرط حیات تاسع کو روزہ رکھوں گا یعنی مع العاشر لہذا اس جواب میں عاشق کی نفی مراد نہیں بلکہ چونکہ سائل کو تو اس کا ویسے ہی پتہ تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس سے سکوت فرمایا۔

شیخ نے ”اللمعات“ میں لکھا ہے صوم محرم کے تین مراتب ہیں۔

(۱) سب سے افضل ”ان یصوم یوم العاشر و یوماً قبلہ و یوماً بعدہ“ یعنی تین روزے رکھنا اس میں مسند احمد کی حدیث بھی مروی ہے صوموا یوم عاشوراء و خالفوا الیہود و صوموا قبلہ یوماً و بعدہ یوماً۔ تاہم شوکانی کہتے ہیں۔

روایۃ احمد ہذہ ضعیفۃ منکرۃ من طریق داؤد بن علی عن ابیہ عن جدہ رواھا

عنہ ابن ابی لیلیٰ۔

البتہ حافظ نے تلخیص (۱) میں اس پر سکوت کیا ہے۔

(۲) دوسرا درجہ نو اور دس کو ملا کر رکھنا ہے۔

(۳) تیسرا درجہ فقط دس کو رکھنا ہے۔

دس اور گیارہ کے بارے میں چونکہ کوئی حدیث مروی نہیں اس لئے یہ ان تین درجات میں داخل نہیں

اگرچہ اس میں بھی یہود کی مخالفت ہوتی ہے اسی طرح فقط نو بھی مسنون نہیں۔

حافظ (۲) نے بھی لکھا ہے۔

”وعلیٰ هذا فصيام عاشوراء علی ثلاث مراتب ادناها ان يصام وحده و فوقه ان

يصام التاسع معه و فوقه ان يصام التاسع معه والحادی عشر۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقط دس کو رکھنا مکروہ نہیں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درمختار میں اس کو جو مکروہ

کہا ہے اس کا مطلب مفضول ہے ”ولا یحکم بکراہتہ فانہ علیہ السلام صام مدة عمرہ صوم عاشوراء

منفرداً“ ہاں چونکہ حضور علیہ السلام نے تاسع کی خواہش ظاہر فرمائی ہے لہذا اس کے ساتھ تاسع ملانا افضل ہوا۔

پھر مشہور یہ ہے کہ یہود تو شمسی حساب کرتے تھے تو یہ قمری میں کیسے تبدیل ہوا؟ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ

باعبار اکثر کے ہو یا پھر عرب میں آباد ہونے کے بعد انہوں نے حساب لگا کر اسے قمری ماہ میں منتقل کر دیا ہو کیونکہ

عربوں میں قمری حساب رائج تھا جس کی بناء پر نو وارد یہود کے لئے شمسی حساب پر چلنا دشوار تھا۔ واللہ اعلم



باب ماجاء فی عاشوراء ای یوم هو

(۱) تلخیص اخیر ج: ۲ ص: ۴۶۲ رقم حدیث: ۹۳۱ ”باب صوم الطوع“

(۲) فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۴۶ ”باب صیام یوم عاشوراء“

باب ماجاء فی صیام العشر

مراد ذی الحجہ کے نو دن ہیں ان کو دس سے تعبیر کرنا تغلیب پر مبنی ہے۔
عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی
العشر قط۔

تشریح:-

یوم النحر میں روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے باقی نو دنوں میں روزہ رکھنا مرغوب بھی ہے اور حضور علیہ
السلام سے ثابت بھی ہے جیسے کہ ابوداؤد (1) مسلم (2) ونسائی (3) نے روایت کیا ہے۔ نیز بخاری (4) میں
ہے۔

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما من ایام العمل الصالح فیہا افضل
منہ فی ہذہ یعنی العشر الاوائل من ذی الحجۃ“۔

توجب ہر نیک عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے تو اس کے ضمن میں روزے بھی آگئے۔

مذکورہ حدیث باب سے بظاہر حضور علیہ السلام کے روزوں کی ان ایام میں نفی ہوئی ہے لیکن علماء نے
اس میں تاویل کر دی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہے کہ ان کی نوبت (فی القسم)
ان ایام میں نہ آئی ہو یا پھر خوف وجوب کی وجہ سے (ان کی باری میں) ترک کیا ہو یا کسی اور غرض یا عارض مثلاً

باب ماجاء فی صیام العشر

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۸ ”باب فی صوم العشر“

(2) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۷۲ ”باب صوم عشر ذی الحجۃ“ کتاب الاعتکاف

(3) نسائی ج: ۱ ص: ۳۲۸ ”کیف یصوم ثلثۃ ایام من کل شہر“

(4) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۱۳۲ ”تغییر یسر“ باب فضل العمل فی ایام التشریق“ راجع للتفصیل فتح الباری ج: ۲ ص: ۲۵۹ ”باب فضل

العمل فی ایام التشریق“

سفر و مرض وغیرہ کی وجہ سے آپ نے نہ رکھے ہوں۔

قال العلماء: ان افضل ليالى السنة ليالى رمضان وفي الايام العشرة ذى الحجة وفي ايامها يوم عرفة وفي ايام الاسبوع يوم الجمعة۔

ابن ماجہ میں ہے کہ جمعہ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ سے افضل ہے۔ بعض علماء نے جمعہ کو یوم عرفہ سے افضل کہا ہے جبکہ بعض نے جمعہ کی رات لیلة القدر سے افضل قرار دی ہے۔

باب ماجاء فی العمل فی ايام العشر

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن ايام العمل الصالح فيهن احب الى الله من هذه الايام العشر فقالوا يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا الجهاد في سبيل الله الا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذلك بشئ۔

رجال:-

(البطين) بفتح الباء یہ مسلم بن ابی عمران کا لقب ہے حافظ نے لکھا ہے ”لقب بذاک العظم بطنہ۔☆

تشریح و ترکیب:-

”مامن ايام“ لفظ من زائد ہے ”العمل“ مبتدا ”فيهن“ اس کا متعلق ہے اور ”احب“ خبر ہے مبتدا اپنی خبر کے ساتھ ملکر جملہ خبریہ ”ایام“ کی جوکہ ”ما“ کا اسم ہے ”من هذه الايام“ متعلق ہے ”احب“ کے ساتھ گویا کلام اس طرح ہے ”ليس العمل في ايام سوى العشر احب الى الله من العمل في هذه العشر“ کیونکہ ان میں بیت اللہ کی زیارت ہوتی ہے یعنی حج ہوتا ہے ”والوقت اذا كان افضل كان العمل الصالح فيه افضل“ یعنی فضیلت وقت سے عمل کا ثواب بڑھتا ہے۔

اور ”مامن ايام“ فرمایا ”من ليال“ نہیں فرمایا کیونکہ لیالی رمضان کی افضل ہیں کما مر من قبل۔

”ولا الجهاد فی سبیل اللہ“ یعنی جہاد بھی ان میں عمل سے بہتر نہیں۔ ”الارجل“ ای الاجہاد رجل ”لم یرجع من ذالک“ ای مما ذکر یعنی جان مال میں سے واپس نہ لوٹائے۔ بشی کچھ بھی یعنی دونوں اللہ کی راہ میں صرف کر دے تو وہ افضل ہے یا مطلب یہ ہے کہ اس کا یہ عمل جو بہت ہی مشکل ہے اس عشرہ کے عمل صالح کے برابر ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب مسئلہ کل کی طرح ہے یعنی ایک چیز مفضل و مفضل علیہ سمجھتین ہوں لہذا ان دونوں میں جہاد دوسرے دنوں میں جہاد سے افضل ہوا۔ اور حاصل مطلب یہ ہوا کہ ان دنوں میں صیام و تکبیرات (جو ماثور ہیں) دوسرے دنوں کے صوم و تکبیرات سے زیادہ باعث ثواب ہیں اسی طرح جہاد بھی ”صیام سنۃ“ ای تطوع۔

باب ماجاء فی ستۃ ایام من شوال

عن ابی ایوب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام رمضان ثم اتبعہ بست من شوال فذلک صیام الدھر۔

رجال:-

(سعد بن سعید) حافظ نے تقریب میں لکھا ہے ”سعد بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری اخو یحی صدوق سئ الحفظ من الرابعة“ مگر کثرت طرق کی وجہ سے امام ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے نیز صفوان بن سلیم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ مسلم (۱) ابوداؤد (۲) اور ابن ماجہ (۳) نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے علاوہ ازیں فی الباب کی مشارالہا احادیث بھی اکثر حسان و صحاح ہیں۔ ☆

باب ماجاء فی ستۃ ایام من شوال

(۱) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۹ ”باب استحباب صوم ستۃ من شوال الخ“

(۲) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۷ ”باب فی صوم ستۃ ایام من شوال“

(۳) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۱۲۳ ”باب صیام ستۃ ایام من شوال“

تشریح:-

امام نووی (4) نے ان چھ روزوں کے بارے میں امام شافعی و احمد و داؤد ظاہری کا مذہب استحباب کا اور امام مالک و ابو حنیفہ کا کراہیت کا نقل کیا ہے۔

متاخرین فقہاء نے اس بارے میں مختلف نسبتیں کی ہیں کسی نے شیخین کی طرف کراہت صوم کی اور کسی نے شافعیہ کی طرح استحباب کی نسبت کی ہے۔

میرے خیال میں یہ اختلاف عصری ہو سکتا ہے جس کی طرف ابن العربیؒ نے عارضہ میں اشارہ کیا ہے۔

”ومن لم يفهم الشريعة لم يفهم هذا الحديث“ و صلة الصوم بايام الشوال
مكروهة جداً لان الناس قد صاروا يقولون: شيع رمضان۔

مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کا مقصد ایک عام ضابطہ بیان کرنا تھا کہ رمضان کے علاوہ چھ روزے رکھنے سے صوم الدہر کا ثواب مل جاتا ہے لیکن لوگوں نے اس کو متصل ہی سمجھ کر اپنی طرف سے تعیین کر دی جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے حتیٰ کہ بعض نے تو اس کو رمضان کی طرف منسوب کرنا شروع کر دیا تھا حالانکہ مطلب یہ تھا کہ ”من جاء بالحسنة فله عشر امثالها“ (سورة انعام) شہر عشر و ستہ ایام بشہرین یہ کل تین سو ساٹھ ہو گئے جو عرفی سال کے برابر ہیں۔

فهذا صوم الدهر كان من شوال او غيره وربما كان من غيره افضل او من اوسطه افضل
من اوله، وهذا بين، وهو احوى للشرعية و اذهب للبدعة و راي ابن المبارك و الشافعي انها من اول
الشهر و لست اراه و لو علمت من يصومها اول الشهر و ملكت الامر اذ به و شردت به لان اهل
الكتاب بمثل هذه الفعلة و امثالها غيروا دينهم و ابدوا رهبانيتهم و ثلاثة ايام من كل شهر صحيح
و تعيينها لم يصح۔

لہذا جن فقہاء نے لوگوں کا غلو محسوس کیا ہوگا تو انہوں نے مکروہ قرار دیا یعنی تعیین کو اور جنہوں نے نفس

(4) النووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۹ ”باب استحباب صوم ستہ من شوال الخ“

حدیث اور فضیلت کو دیکھا تو انہوں نے مستحب قرار دیا اگرچہ مؤطا کی عبارت سے اس ضابطے پر بناء کی گئی: "وَقَالَ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَا (5)" "سارایت احدثاً من اهل العلم يصومها" "مگر مذکورہ ضابطہ فی نفسہ صحیح ہے اور اہل علم نے بھی شاید اسی قانون کی وجہ سے ترک کر دیا ہوگا امام ابو یوسف کا قول بھی اسی کی طرف مشیر ہے چنانچہ رد المحتار (6) میں ہے واختار ابو یوسف التفریق۔

پھر ایک نیکی کے بدلے دس نیکیاں اس امت کی خصوصیت ہے جو شب معراج میں عطا کی گئی ہے جیسے کہ مسلم میں ہے۔

باب ماجاء فی صوم ثلاثة من کل شهر

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال عہد الی سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثة ان لا انام الا علی وترو صوم ثلاثة ايام من کل شهر وان اصلی الضحی۔
تشریح:-

”عہد الی“ یعنی وصیت فرمائی کما فی الصحیحین (1) ”اوصانی خلیلی“۔
”ثلاثة“ ای ثلاثة خصال یعنی تین خصلتوں اور باتوں کی وصیت فرمائی ہے کہ میں ان پر عمل کروں یعنی اپنی عادت بناؤں۔

اگر کسی کو رات کے اخیر میں اٹھنے کا یقین ہو تو اس کے لئے افضل تاخیر وتر ہے مگر عدم وثوق کی صورت میں سونے سے پہلے پڑھنا مستحب ہے شیخ نے لمعات میں لکھا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ

(5) مؤطا امام مالک رحمہ اللہ ج: ۱ ص: ۲۵۶ ”جامع الصیام“

(6) رد المحتار ج: ۳ ص: ۲۲۲ ”مطلب فی صوم السنۃ فی شوال“

باب ماجاء فی صوم ثلاثة من کل شهر

(1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۶ ”باب صیام البیث ثلاث عشر اربع عشر الخ“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۵۰ ”باب استحباب صلوۃ الضحیٰ ان القبار اثمان العاشر باثمان رلعات“

علیہ وسلم کی احادیث یاد فرماتے اس لئے دیر سے سوتے ”وكان يمضى جزء كثير من الليل فيه وذات افضل“ کیونکہ علم کا مشغلہ (عام) عبادت کے شغل سے افضل ہے کمافی الحاشیہ۔

”وان اصلی الضحیٰ“ مسند احمد (2) میں ہے ”کل يوم“ بخاری میں ہے ورکعتی الضحیٰ (3) اگلی روایت میں ان تین دنوں کی تعیین ہے اس لئے حافظ (4) نے ابو ہریرہ کی حدیث کو بھی اسی پر حمل کیا ہے جبکہ حضرت عائشہ کی اگلی حدیث سے تعمیم معلوم ہوتی ہے یہ سب صورتیں جائز ہیں یعنی شروع سے تین اخیر سے تین اور درمیان میں تین یعنی تیرہ چودہ پندرہ چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک روزہ شروع میں رکھا جائے دوسرا درمیان میں اور تیسرا اخیر میں۔

تنبیہ:- امام ترمذی نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا ہے مگر یہ صحیح ہے واخرجه الشیخان۔

تنبیہ آخر:- حضرت گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو فرمایا ہے: سمعت یحیٰ۔

بساء یعنی باء کے ساتھ یہ غلط ہے والصحيح سام من غير ذكر المؤحدة قبل السين، کوکب کے حاشیہ پر ہے فلم يذكر صاحب التقريب والتهديب والخلاصة احداً اسمه يحيى بن بسام، لہذا یہاں محشی اور صاحب تحفہ سے بھی غلطی ہوئی ہے۔

باب ماجاء فی فضل الصوم

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ربکم يقول کل حسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف والصوم لی وانا اجزی به والصوم جنة من النار ولحلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وان جهل على احدكم جاهل وهو صائم فليقل انی صائم۔

(2) مسند احمد ج ۱ ص ۱۸۵ ج ۳ رقم حدیث ۸۱۱۲ لفظ امرنی برکعتی الضحیٰ کل يوم

(3) صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۶۶، باب بیام البیض ثلث مشر

(4) صحیح بخاری ج ۲ ص ۲۲۶، باب بیام البیض ثلث مشر، ربع مشر وثلث مشر

رجال:-

(عمران بن موسیٰ القزاز) بفتح القاف وتشدید الزاء الاولیٰ یہ قز سے ہے ریشم کو کہتے ہیں قزاز ریشم بیچنے

والے کو کہتے ہیں کما فی القاموس۔☆

”ان ربکم یقول“ یعنی حدیث قدسی ہے۔

”کل حسنة بعشر امثالها“ ای تضاعف بعشر امثالها۔

”الی سبعمائة ضعف“ بکسر الضاد ای مثل۔ اور سورہ بقرہ (1) کی آیت میں ہے ”والله

یضاعف لمن یشاء والله واسع علیم“ گویا اخلاص اور تعب کے تفاوت کے مطابق مختلف درجات دیتا ہے۔

”والصوم لی“ شیخین (2) کی روایت میں ”الاالصوم“ ہے۔

کل عمل ابن آدم یضاعف الحسنة بعشر امثالها الی سبعمائة ضعف الا الصوم

فانه لی۔

بظاہر یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اعمال تو سارے اللہ ہی کے لئے ہیں پھر ”فانه لی“ کا کیا

مطلب یعنی اس تخصیص کی کیا وجہ ہے۔

اس کی توجیہ میں متعدد اقوال ہیں۔

۱۔ اس میں ریاء نہیں ہوتا بخلاف دیگر عبادات کے قالہ ابو عبید۔

۲۔ اس کا ثواب مذکورہ ضابطہ میں شمار نہیں یہ موکول الی اللہ ہے۔

۳۔ روزے سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے کیونکہ عدم اکل و شرب صفات باری میں سے ہے۔

۴۔ روزہ کبھی عمل شرک نہیں رہا ہے بخلاف دیگر عبادات کے۔

باب ماجاء فی فضل الصوم

(1) سورہ بقرہ آیت: ۲۶۱

(2) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۵۴ ”باب فضل الصوم“ لفظ لمسلم راجع للتفصیل فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۰۳ ”باب فضل الصوم“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۳ ”باب فضل الصیام“

۵۔ یہ اضافت تشریف اور تکریم کے لئے ہے جیسے ”ناقة اللہ“۔

۶۔ شیخ الہند رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ روزہ میں بالکل حظ نفس نہیں بخلاف دیگر کے ان

میں کچھ نہ کچھ طبعیت لگتی ہے۔ الی غیر ذالک من الاقوال

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (3) میں پہلے اور دوسرے قول کو ترجیح دی ہے لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ علماء نے لکھا ہے کہ فرائض میں ریاء نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ہیں ہی شعائر میں سے اور یہی وجہ ہے کہ فرض نماز مسجد میں اور باجماعت پڑھنا افضل ہے حتیٰ کہ جتنا مجمع زیادہ ہوگا اتنا ثواب بھی بڑھتا ہے جبکہ نوافل و سنن گھر میں اولیٰ ہیں لہذا قول ثانی زیادہ رائج لگتا ہے اس کی تائید میں قرطبی (4) کا یہ قول بھی پیش کیا جاسکتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

معناه ان الاعمال قد كشفت مقادير ثوابها للناس وانها تضاعف من عشرة الى سبعمائة الى ما شاء الله الا الصيام فان الله يثيب عليه بغير تقدير ويشهد لهذا السياق الرواية الاخرى يعنى رواية المؤطا: كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف الى ما شاء الله قال الله الا الصوم فانه لى وانا اجزى به، أى اجازى عليه جزاء كثيراً من غير تعيين لمقداره وهذا كقوله تعالى ”انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب“ انتهى۔ والصابرون الصائمون فى اكثر الاقوال (تحفة نقلاً عن الفتح)

ابن العربیؒ نے بھی یہ مطلب لیا ہے۔

وان من المراد به ان ثوابه غير مقدر بانه صبر عن الشهوات ويوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فهو صبر۔

قوله وانا اجزى به بصيغہ معروف بخلاف دوسرے اعمال کے کہ ان کے ثواب میں فرشتے واسطہ

(3) فتح الباری ج: ۴ ص: ۱۰۴ ”باب فضل الصيام“

(4) ایضاً حوالہ بالا

ہونگے بلاشبہ یہ بہت ہی باعث مسرت ہے۔

”والصوم جنة“ روزہ ڈھال ہے ابن العربی فرماتے ہیں کہ جہنم شہوات سے محفوف و مستور ہے تو جب آدمی روزہ رکھ کر اپنی شہوات روکتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بن جاتا ہے۔
حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب آدمی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اگر مؤمن ہو تو نماز اسکے سر کے پاس ہوتی ہے زکوٰۃ دائیں روزہ بائیں اور فعل معروف پیروں کی طرف ہوتا ہے۔

ان العبد اذا وضع فی قبره فاذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه والزکوۃ عن یمینہ

والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجلہ۔ رواہ ابن حبان کذا فی المعارف

چونکہ دفاع کا سامان سپر وغیرہ بائیں ہاتھ میں ہوتا ہے اس لئے اسے ڈھال قرار دیا۔

”ولخلوف فم الصائم“ الخ خلوف جلوس کے وزن پر ہے اور یہی اصح ہے بعض نے رسول کے وزن پر یعنی بفتح اللام نقل کیا ہے اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے۔

”وان حهل علی احدکم جاهل“ جہل یہاں مقابل علم نہیں بلکہ مقابل حلم ہے یعنی اگر بے وقوف تم سے الجھنے لگے اور لڑ پڑے۔

”و هو صائم فليعمل انی صائم“ اس کے مطلب میں تین صورتیں بیان کی گئی ہیں ایک ظاہری معنی کہ زبان سے کہہ دے کہ میں روزہ دار ہوں تو وہ شخص دفع ہو جائے گا یا اپنے دل میں اس کا استحضار کرے کہ اگر یہ شخص بدکلامی کر رہا ہے تو میں کیوں کروں کیوں کہ میں تو روزہ دار ہوں تیسری صورت یہ ہے کہ اگر فرض روزہ ہے تو صاف طور پر بتا دے اور اگر نفل ہے تو دل میں سوچے۔

اگلی روایت میں ہے ”فی السحابة بدعی الریان بدعی له الصائمون“۔ بدعی اول بمعنی تسمی ہے ریان بفتح الراء وتشدید الیاء ہے رنی سے اسم علم ہے۔ امام قسطلی فرماتے ہیں کہ رنی تو پیاس بجھانے کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر یہاں بھوک مارنے کے لئے بھی مستعمل کیا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ لازم ہے حافظ (5) فرماتے ہیں کہ اگر فط پیاس بجھانے پر دلالت مراد ہو، تخصیص نہ مجہ یہ دنی کہ پیاس بہ نسبت بھوک

کے صائمین کے لئے زیادہ دشوار ہوتی ہے بہر حال وجہ تسمیہ بالریان ظاہر ہے لہذا: ہنتیوں کا مشروب بات پینا التذاذ کے لئے ہوگا جیسے دنیا میں بہت سی چیزیں محض تلذذ کے لئے کھائی اور پی جاتی ہیں۔
تیسری روایت میں ہے۔

للصائم فرحتان فرحة حين يفطر وفرحة حين يلقى ربه۔

فرح عند اللقاء تو ظاہر ہے کہ جب ثواب دیکھے گا تو بہت خوش ہوگا عند الافطار فرح کا ایک مطلب یہ ہے کہ جو موانع طبع تھے وہ ختم ہو گئے اور کھانا پینا آزادانہ مل گیا کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام ”ذهب الظمأ وابتلت العروق“ الخ دوسرا مطلب یہ ہے کہ روزہ مکمل ہوا اور عبادت محفوظ ہو گئی۔

باب ماجاء فی صوم الدھر

عن ابی قتادة قال قيل يا رسول الله كيف بمن صام الدھر؟ قال لا صام ولا فطر اولم يصم

ولم يفطر۔

تشریح:-

اس باب میں چند باتیں قابل ذکر ہیں۔ (۱) صوم الدھر کیا ہے؟ (۲) صوم الدھر کا حکم (۳) صوم

الدھر صوم داؤدی صوم وصال اور سرد الصوم سب ایک ہیں یا الگ الگ؟ (۴) افضل ترین کونسا ہے؟

(۱) پہلی بات میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ صوم الدھر کی مجموعی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ تحقیقی

۲۔ تنزیلی بالفاظ دیگر حقیقی اور حکمی، حکمی یا تنزیلی کا تحقق مختلف صورتوں میں ہوتا ہے مثلاً پیچھے باب ماجاء فی صوم

ثلاثة من کل شهر میں ابو ذر کی حدیث میں ہے۔

من صام من کل شهر ثلاثة ايام فذلك صيام الدھر۔

اس سے سابقہ باب میں ہے۔

من صام رمضان ثم اتبعه بست من شوال فذلك صيام الدھر۔

باب ماجاء فی صوم الاربعاء والخمیس میں ہے۔

”صم رمضان والذي يليه وكل اربعاء وخميس فاذا انت قد صمت الدهر وافطرت“۔

ابوداؤد (1) کی ایک لمبی حدیث میں ہے۔

ثلث من كل شهر ورمضان الى رمضان نهذا صيام الدهر كله (باب فی صوم

الدهر) الى غير ذلك من الاحاديث وهو كماترى مرغوب اليه۔

اس قسم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ سب کے نزدیک جائز بلکہ مستحب ہے۔

تحقیقی کی ایک قسم یہ ہے کہ سال بھر روزہ رکھے ایام تشریق اور عیدین میں بھی فطر نہ کرے یہ بالاتفاق ممنوع ہے کیونکہ اس میں وہ ایام بھی آگئے جن میں روزہ منع ہے یعنی ایام خمسہ دوسری صورت یہ ہے کہ ان پانچ دنوں کے علاوہ پورے سال رکھے اس طرح احادیث میں بظاہر جو تعارض سا معلوم ہوتا تھا وہ ختم ہو گیا کیونکہ ترغیب کی احادیث میں تنزیلی قسم مراد ہے اور منع کی روایات میں تحقیقی۔

تحقیق کی اول قسم بالاتفاق منع ہے جبکہ قسم ثانی میں اختلاف ہے ترمذی کی حدیث میں اسی تحقیقی صیام الدہر کے بارے میں سوال ہے مگر کس قسم کی بابت ہے اس میں دونوں قول ہیں جو لوگ دونوں قسموں کو مکروہ و ممنوع کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ ثانی کے بارے میں سوال تھا لہذا جب ثانی منع تو اول بطریق اولیٰ منع ہے۔ اور جن کے نزدیک تحقیقی کی قسم ثانی جائز ہے وہ اس حدیث کو سوال عن الاول پر محمول کرتے ہیں۔

(۲) دوسری بات یعنی صوم الدہر کا حکم جیسے ابھی ابھی عرض کیا جا چکا کہ یہ اختلاف تحقیقی کی قسم ثانی

میں ہے یعنی ایام خمسہ عیدین اور ایام تشریق کے علاوہ باقی کل ایام عام میں روزوں کی کیا حیثیت ہے؟

امام نووی شرح مسلم (2) میں تحریر فرماتے ہیں۔

واختلف العلماء فيه فذهب اهل الظاهر الى منع صيام الدهر لظواهر هذه

باب ماجاء فی صوم الدهر

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۶ ”باب فی صوم الدہر“

(2) النووی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۵ ”باب انہی عن صوم الدہر لمن تضرر به“

الاحادیث، قال القاضی وغیره: وذهب جماہیر العلماء الی جوازہ اذا لم یصم
الایام المنہی عنہا وہی العیدان والتشریق، ومذهب الشافعی واصحابہ ان سرد
الصیام اذا فطر العید والتشریق لا کراہۃ فیہ بل ہو مستحب بشرط ان لا یلحقہ بہ
ضرر ولا یفوت حقاً فان تضرر او فوت حقاً فمکروہ۔

حنفیہ کی عام کتب میں اس کو مکروہ کہا ہے تاہم درمختار (3) میں تنزیہی کی تصریح ہے امام احمد رحمہ اللہ
سے دونوں روایتیں ہیں جبکہ ابن حزم نے اس کو حرام کہا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ ممانعت کی علت ایام خمسہ میں صوم اور ضرر کو شرط قرار دیتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک
ایام خمسہ اس حدیث سے پہلے ہی خارج ہیں لہذا کراہیت کی علت حقوق کی تلفی ہے کما فی الحدیث۔
”ان لنفسک علیک حقاً ولعینک علیک حقاً ولزوجک علیک حقاً او کما قال
علیہ السلام“۔

امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کا استدلال حمزہ بن عمرو کی حدیث سے ہے جو صحیحین (4) میں مروی ہے۔
انہ قال یا رسول اللہ انی اسرد الصوم افاصوم فی السفر فقال ان شئت فصم
(لفظہ لمسلم)

طریق استدلال یہ ہے کہ اگر صوم الدہر مکروہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرماتے خصوصاً
سفر میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صوم الدہر الگ شے ہے اور سرد الصوم دیگر چیز ہے کما سیاتی لہذا آپ کے مدعی پر
یہ حدیث منطبق نہ ہوئی۔

حنفیہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے کہ لا صام ولا افطار اگر اس کو خبر بمعنی نہی قرار دیا جائے تو

(3) درمختار ج: ۳ ص: ۳۳۷ کتاب الصوم

(4) شیخ بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۰ لفظ لمسلم ”باب الصوم فی السفر والافطار“ صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۵۷ ”باب جواز الصوم والفطر فی شہر
رمضان الخ“

پھر تو ممانعت صریح ہے اور اگر خبر بمعنی الاخبار ہی ہو تو یا مطلب یہ ہے کہ افطار اس لئے نہیں کیا کہ کل یا اکثر سال روزہ رکھا اور صوم اس لئے نہیں کہ خلاف سنت ہونے کی بناء پر ثواب نہیں ملا لہذا روزے کا عدم ہو گئے یا مطلب یہ ہے کہ اس طرح تو وہ روزہ اس کی عادت بن جائے گی اور عبادت وہ ہوتی ہے جو طبیعت اور عادت کے منافی ہوتا کہ نفس کو ناگواراری پر دبایا جائے اور اس طرح تو وہ شخص ایسا ہوا جیسا کہ کسی شخص نے ایک ہی وقت کھانے کی عادت ڈالی ہو۔

(۳) تیسری بات یعنی صوم الدھر، صوم داؤدی وغیرہ میں فرق، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے ”ان صوم الدھر و صوم الوصال واحد و هذا غلط“ پھر مزید لکھتے ہیں کہ اس فتاویٰ میں کراہیت و اباحت کا باب ضعیف احادیث سے بھرا ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ روایات مولوی بدر الدین لاہوری کی کتاب ”مطالب المؤمنین“ سے ماخوذ ہیں اور وہ غیر معتمد علیہ شخص تھے۔

پھر خود فرق بیان فرمایا ہے کہ صوم الدھر یہ ہے کہ پانچ دنوں کے علاوہ سال بھر روزے رکھے جائیں اور روز غروب کے وقت روزہ کھولا جائے جبکہ صوم وصال میں عند الغروب روزہ نہیں کھولا جاتا ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک منہی عنہ ہے جس میں رات کو کچھ نہ کھایا پیا جائے بلکہ دن کی طرح امساک کو دوسرے روزے سے ملایا جائے دوسری قسم یہ ہے کہ سحری تک وصال صوم کیا جائے ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ قسم مستحب ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کی کتب میں اگرچہ اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے مگر عند الاحناف یہ جائز ہی ہونا چاہئے کیونکہ اس کا ثبوت صحیحین (۵) سے ملتا ہے ”لاتواصلوا فایکم اراد ان یواصل فلیواصل حتی السحر“ خلاصہ یہ ہوا کہ وصال میں سال بھر روزے رکھنا ضروری نہیں بلکہ دو روزوں کے ملانے کو وصال کہتے ہیں خواہ سال بھر ہو یا نہ ہوں۔ جبکہ سردا صوم چند پے درپے روزے رکھنے سے عبارت ہے مثلاً ہفتہ عشرہ یا کم و بیش جیسے کہ اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے اور اسی باب میں صوم داؤد علیہ السلام کا بھی ذکر ہے افضل الصوم احی داؤد کان بصوم یوماً ویفطر یوماً۔

(۴) چوتھی بات یعنی افضل کونسا ہے؟ معارف میں ہے قال الشیخؒ ”ان صیام داؤد افضل من

صیام الدھر، والوعد علیہ اعظم“ جبکہ بعض نے صوم الدھر کو افضل قرار دیا ہے کیونکہ اس میں عمل زیادہ ہے اور کثرت عمل کثرت ثواب کو مستلزم ہے یہ امام غزالی کی رائے ہے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ چونکہ صوم داؤد کی فضیلت پر صریح حدیث موجود ہے اس لئے یہی افضل ہے اس سے حق تلفی بھی نہیں ہوتی اور اشد الصیام بھی ہے کما قال الترمذی۔

تنبیہ:- حافظ نے نسائی (6) اور احمد (7) وغیرہ کے حوالے سے ایک حدیث کی تخریج کی ہے۔

”من صام الدھر ضیقت علیہ جہنم‘ وعقد بیدہ“۔

یعنی حضور علیہ السلام نے مٹھی بند کر دی اس حدیث کا کیا مطلب ہے اور یہ کن روزوں کے بارے میں

ہے؟

تو اس کے مطلب میں مجموعی طور پر دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں وعید ہے دوسرا یہ کہ اس میں وعدہ ہے ظاہر سے تو وعید ہی معلوم ہوتی ہے مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ عربیت کا مزاج سمجھنے والے جانتے ہیں کہ اس میں بڑی خوشخبری ہے اور اس کا بے غبار مطلب یہ ہے کہ صوم الدھر رکھنے والے کے لئے جہنم میں گنجائش ختم کر دی جاتی ہے یعنی وہ اس میں داخل نہیں ہوگا اس کی تائید ایک دوسری حدیث (8) سے ہوتی ہے۔

”تقول النار للمؤمن يوم القيامة جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبی“۔

یعنی جلدی گذر جاؤ کہ تیری وجہ سے میری آگ بجھ گئی ہے۔ (معارف بحوالہ طبرانی و بیہقی وغیرہ)

اس کا مصداق صوم الدھر تحقیقی اول تو بالاتفاق نہیں بلکہ یا تنزیلی ہے یا پھر صوم داؤد ہے۔



(6) سنن النسائی لم اجده۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ ص: ۸۷ ج: ۳ ”من کرہ صوم الدھر“ کتاب الصیام

(7) مسند احمد ص: ۱۶۸ ج: ۷ رقم الحدیث ۳۳۷۹۷ لفظ: ضیقت علیہ جہنم ہذا قبض کفہ

(8) معجم الکبیر للطبرانی ج: ۲۲ ص: ۲۵۹ رقم حدیث: ۶۶۸

باب ماجاء فی سرد الصوم

عن عبد اللہ بن شقیق قال سئلت عن عائشة عن صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت: کان یصوم حتی نقول قد صام ویفطر حتی نقول قد افطر وما صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً كاملاً الا رمضان۔

تشریح:-

”سرد الصوم“ پے در پے روزے رکھنا جیسے سرد الکلام لگا تار بولنے کو کہتے ہیں نصر اور ضرب دونوں بابوں سے آتا ہے امام ترمذی کے صنیع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صوم الدہر اور سرد الصوم دونوں الگ الگ ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کبھی اس طرح مسلسل روزے رکھتے کہ ہمیں یہی محسوس ہوتا کہ اب تو رکھتے ہی رہیں گے اور کبھی اس طرح تسلسل سے افطار فرماتے کہ ہم سمجھنے لگتے کہ اب افطار ہی جاری رکھیں گے اور سوائے رمضان کے کسی مہینے کے سارے ایام میں روزے نہیں رکھے ہیں یہ شاید خوف و جوب کی وجہ سے ہوگا۔

یہی مقصد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے پہلے حصے کا ہے اس کے دوسرے حصے میں ہے۔

”فكنت لا تشاء ان تراہ من اللیل مصلياً الا رايته مصلياً ولا نائماً الا رايته نائماً“۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ بیک وقت حضور علیہ السلام ان دونوں حالتوں میں ہوتے بلکہ مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ ساری رات سوتے اور نہ ہی پوری رات نماز پڑھتے بلکہ کسی وقت آرام فرماتے اور کسی وقت نماز پڑھتے اس طرح دیکھنے والے کو دونوں حالتوں کے دیکھنے کا موقع مل سکتا تھا۔

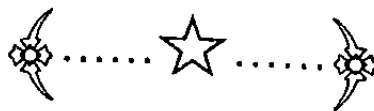
اس باب میں تیسری روایت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصوم صوم اخي داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً“۔

یہ فضیلت بعض اعتبار سے ہے اور بعض وجوہ سے حضور علیہ السلام کا صوم افضل ہے۔

”ولا یفر اذا لاقی“ اور نسائی (1) کی ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے ”واذا وعد لم یخلف“ دونوں میں ربط اس طرح ہے کہ عمل شروع کرنا بمنزلہ وعدہ کے ہے اسے ترک کرنا وعدہ خلافی کے مترادف ہوگا چونکہ وہ وعدے کے پابند تھے اسلئے اپنی اس ترتیب صیام پر کاربند رہے جبکہ اوپر مذکورہ جملے میں دو باتوں کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے ایک حکمت کی طرف کہ اللہ نے بندے کو صرف روزے کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ اس کے ساتھ دیگر احکامات بھی ہیں جیسے جہاد کرنا وغیرہ لہذا ساری قوت و توانائی روزوں پر صرف کرنے سے دیگر اعمال میں کوتاہی آئے گی جبکہ صوم داؤدی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔

دوسرا اشارہ باہمی ربط کی طرف ہے یہ اشارہ ایک تمہید پر مبنی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سن بلوغت پر انسان کے اندر کچھ قوتیں متحرک ہو جاتی ہیں جو شرعی و عقلی اعتبار سے انسان کی دشمن ہیں ان قوی کو شہوات اور نفس سے تعبیر کر سکتے ہیں اس مرحلے پر آدمی کو مکلف بنا کر ان سے مقابلہ کرنے کو کہا جاتا ہے جو دراصل یہ پیغام ہوتا ہے کہ جس طرح خارجی دشمنوں سے بچنا لازمی ہے اور ان کے مقابلہ کے لئے آدمی کچھ کرتا ہے اور ہر وقت چوکنا رہتا ہے اسی طرح باطنی دشمن سے بھی ہوشیار رہنا چاہئے بالفاظ دیگر باطل کے آگے جھکنا نہیں چاہئے مگر اس پیغام کو ہر کس و نا کس نہیں سمجھتا ہے انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکار اس فلسفہ سے بخوبی آگاہ ہوتے ہیں لہذا جو آدمی اندرون محاذ پر طاقتور ہوتا ہے وہ بیرون محاذ پر بھی غالب رہتا ہے و بالعکس چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کا واضح نمونہ اور مثال ہیں اس حدیث میں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام دونوں محازوں کے فاتح تھے۔ واللہ اعلم



باب ماجاء فی کراهیة الصوم یوم الفطر ویوم النحر

عن ابی سعید الخدری قال: نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامین صیام یوم الاضحی ویوم الفطر۔

تشریح:-

اگلی روایت میں اس کی وجہ مذکور ہے کہ عید الفطر کا دن رمضان کے اساک کی عادت ختم کرنے، روزہ توڑنے اور اس کا تاثر ختم کرنے کے لئے ہے اور عید البقر (ایام تشریق) قربانی کا گوشت کھانے کے لئے ہیں جو من جانب اللہ مؤمنین کے لئے ضیافت ہے اس امت پر رحمت خاصہ کی وجہ سے یہ ضیافت کچے گوشت کی شکل میں ہے ورنہ اگر تیار کھانا آتا اور پھر لوگ اس میں بنی اسرائیل کی طرح کہتے کہ ہمیں یہ نہیں چاہئے تو اس پر عتاب یا عذاب کا اندیشہ تھا لہذا اپنی مرضی سے جو جس طرح چاہے پکا کر کھالے پھر یہ ضیافت قبول کرنا لازمی قرار دی گئی جو اللہ کی طرف سے ایک اور انعام ہے۔

پھر حنفیہ کی اصطلاح میں ان ایام خمسہ میں روزہ رکھنا مکروہ تحریمی کہلاتا ہے جو قریب الی الحرام ہے بلکہ امام محمدؒ نے اسے حرام ہی کہا ہے دیگر ائمہ کے یہاں عیدین میں حرام ہے اور ایام تشریق میں تفصیل ہے کماسیاتی فی الباب الآتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ شروع کر دیا اور پھر توڑ دیا تو اس کی قضاء نہیں الا یہ کہ وہ نذر ہو تو عندنا اس کی قضاء ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء ہی نہیں۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان ایام میں نذر متحقق نہیں ہوگی ہمارے نزدیک متحقق ہو جائے گی مگر اس دن نہ رکھے بلکہ اس کی قضا کرے اگر اس نے رکھ لیا تو ذمہ فارغ ہو جائے گا لیکن اس نے حرام کا ارتکاب کر لیا یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ آیا نہی صحت کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یا نہیں؟ فیلطلب ہناک۔ البتہ ابن العربی رحمہ اللہ نے عاقیوں کے حوالے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول مطلقاً عدم جواز صوم کا نقل کیا ہے۔ (عارضہ) اس کو ابن ہمام نے لیا ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم ایام التشریق

عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عرفة ویوم النحر وایام التشریق عیدنا اہل الاسلام وہی ایام اکل وشرب۔

تشریح:-

”یوم عرفة“ ذوالحجۃ کی نو تاریخ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس دن حجاج عرفات جاتے ہیں ابن عبدالبر نے تمہید میں لکھا ہے کہ اس روایت کے علاوہ کسی حدیث میں یوم عرفة کا اضافہ نہیں ہے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہ فرمان حجاج کے لئے ہے اور ان کے لئے اس دن افطار افضل و مستحب ہے بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ عرفة حجاج کے لئے بمنزلہ عید ہے کیونکہ سب حاجی یہاں جمع ہو جاتے ہیں اور بڑی رونق ہوتی اسی بناء پر اس حدیث کے اخیر میں اس پر عید کا اطلاق کیا گیا ہے۔

”وایام التشریق“ یوم النحر کے بعد تین دن گیارہ بارہ اور تیرہ کو ایام تشریق کہتے ہیں چونکہ حجاج منی میں قربانی کے گوشت کے پارچے اور ٹکڑے بنا کر دھوپ میں پھیلا کر خشک کرتے تھے اس لئے اس کو ایام تشریق کہا جانے لگا اسی ”تشریق اللحم“ بعض کہتے ہیں کہ یہ شرق سے ہے یعنی سورج نکلنا چونکہ قربانی کے جانور اسی وقت ذبح کیے جاتے ہیں اس لئے مذکورہ نام رکھا۔

”عیدنا“ بنا بر خبریت مرفوع ہے ”اہل الاسلام“ بنا بر اختصاص منصوب ہے۔

عند الخفیہ ایام التشریق میں وہی تفصیل ہے جو سابقہ باب میں عیدین کے متعلق گذر گئی اس میں قارن اور متمتع کا کوئی استثناء نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے جو عند الشافعیہ مفتی بہ ہے چنانچہ امام نووی شرح مسلم (۱) میں اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم ایام التشریق

(۱) النووی طی صحیح مسلم ص: ۶۰ ج: ۱ ”باب تحریم صوم ایام التشریق الخ“ کتاب الصوم

فیه دلیل لمن قال لا یصح صومها بحال وهو اظهر القولین فی مذهب الشافعی
وبہ قال ابو حنیفہ وابن المنذر وغیرہما وقال جماعة من العلماء یجوز صیامها
لکل احد تطوعاً وغیرہ حکاہ ابن المنذر عن الزبیر بن العوام وابن عمرو ابن
سیرین، وقال الاوزاعی واسحق والشافعی فی احد قولہ یجوز صومها للمتمتع
اذالم یجد الہدی ولا یجوز لغیرہ۔

یہ تین اقوال مشہور ہیں یعنی مطلقاً منع، مطلقاً جواز اور قارن و متمتع کے لیے جواز دیگر کے لئے ممنوع ورنہ
یعنی (2) نے اس میں نو اقوال ذکر کئے ہیں امام احمد رحمہ اللہ کا قول بھی جواز للمتمتع کا ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں ان ایام کے روزوں سے منع کر دیا گیا ہے مثلاً باب کی
روایت اور باقی وہ تمام احادیث جن کی طرف امام ترمذی نے فی الباب عن علی وسعد ابی ہریرۃ الخ میں اشارہ
کیا ہے یہ بالترتیب نسائی (3) مسند احمد (4) سنن دارقطنی (5) وغیرہ میں ہے حضرت نبیشہ رضی اللہ عنہ کی
حدیث مسلم (6) میں ہے ”ایام التشریق ایام اکل و شرب“ ان احادیث میں کوئی قید اور تخصیص نہیں ہے لہذا
اپنے عموم پر جاری ہوں گی۔

امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال بخاری کی روایت عن عائشہ وابن عمر

سے ہے۔

قال: لم یرخص فی ایام التشریق ان یصمن الا لمن لم یجد الہدی“ (7)

(2) دیکھئے عمدۃ القاری ص: ۱۱۳ ج: ۱۱ ”باب صیام ایام التشریق“ کتاب الصیام

(3) سنن نسائی ص: ۴۳ ج: ۲ ”النہی عن صوم یوم عرفة“ کتاب مناسک الحج عن عقبۃ بن عامر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

ان یوم عرفة ویوم النحر وایام التشریق عیدنا اہل الاسلام وہی ایام اکل و شرب۔ ۱۲

(4) مسند احمد ص: ۳۵۹ ج: ۱ رقم حدیث: ۱۴۵۶

(5) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت دیکھئے مسند بزار ص: ۴۰۹ ج: ۱ رقم حدیث: ۶۸۲ ”باب ما نہی عن صومہ“ مکتبہ

مؤسسۃ الاتباع الخافیہ“ (6) صحیح مسلم ص: ۳۶۰ ج: ۱ ”باب تحریم صوم ایام التشریق الخ“

(7) صحیح بخاری ص: ۲۶۸ ج: ۱ ”باب صیام ایام التشریق“ کتاب الصیام

اس کی وضاحت یہ ہے کہ قارن و متمتع اگر حج سے پہلے تین دن روزے نہ رکھ۔ کا: تو ان دنوں میں رکعت لے ہمارے حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یوم النحر سے پہلے روزوں سے قاصر یا غافل رہا تو اب ہدی متعین ہو جائے گی روزوں کی گنجائش احادیث منع کی وجہ سے ختم ہو جائے گی۔

ان کی متدل احادیث کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ یہ موقوف ہیں مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں اور شوکانی کا یہ کہنا کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے بلا دلیل ہے۔ امام طحاوی (8) متعدد احادیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قالوا: فلما ثبت بهذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عن صيام
ايام التشريق وكان نهيه عن ذلك بمنى والحاج مقيمون بها وفيهم المتمتعون
والقارنون، ولم يستثن منهم متمتعاً ولا قارناً دخل المتمتعون والقارنون في
ذلك النهي ايضاً۔

مؤطا محمد (9) میں ہے۔

لا ينبغي ان يصام ايام التشريق لمتعة ولا غيرها لما جاءت من النهي عن النبي
صلى الله عليه وسلم وهو قول ابي حنيفة والعامه من قبلنا۔



(8) شرح معانی الآثار ص ۴۵۲ ج ۱: 'باب المتمتع الذي لا يسجد هدياً ولا يصوم في العشر'، کتاب مناسک الحج

(9) مؤطا امام محمد ص: ۱۹۰ و ۱۹۱ 'باب الايام التي يكره فيها الصوم' ابواب الصيام

باب ماجاء فی کراهیة الحجامۃ للصائم

عن رافع بن خدیج عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم۔

رجال:-

(ابراہیم بن عبد اللہ بن قارظ) بقاف وطاء تقریب میں ہے وقیل ہو عبد اللہ بن ابراہیم بن

قارظ و وہم من زعم انهما اثنان۔ (1) صدوق من الثالثة سند پر مزید بحث آگے چل کر آئے گی۔ ☆

تشریح:-

”حاجم“ پچھنے لگانے والا مجھم پچھنے لگوانے والا۔

روزہ دار کے لئے پچھنے لگانے اور لگوانے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے (2) مجموعی طور پر اس

بارے میں تین اقوال ہیں جیسے کہ حاشیہ میں بحوالہ طبیبی نقل کیا گیا ہے۔

پہلا قول امام احمد و اسحاق کا ہے کہ حجامۃ دونوں کے لئے مفطر ہے کما نقلہ الترمذی ایضاً۔

دوسرا قول مسروق، حسن بصری، اور ابن سیرین کا ہے کہ صائم کے لئے حجامت مکروہ ہے مفسد صوم نہیں

ہے۔

جمہور کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مالکیہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ

جب تک بغداد میں تھے تو قول ثانی کی طرف مائل تھے باب ثانی کی حدیث کے ثبوت میں تردد کی وجہ سے مگر مصر

جانے کے بعد انہوں نے قول اخیر کو اختیار کر کے اس پر جزم کیا اور وہ تردد ختم ہو گیا کما بینہ الترمذی اشارۃً۔

جمہور کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة الحجامۃ للصائم

(1) دیکھئے تہذیب التہذیب ص: ۱۳۴ ج: ۱

(2) تنزیل مذاہب کے لئے رجوع فرمائیے نیل الاوطار ص: ۲۰۱ ج: ۴ ”باب ماجاء فی الحجامۃ“

احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم صائم۔

”وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو صائم“ اس پر مزید بحث اگلے باب میں آئے گی۔

فریق اول و ثانی کا استدلال باب کی حدیث سے ہے پہلا فریق اس کو ظاہر پر محمول کر کے حجامت کو مفسد قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق اس کو تشدید پر حمل کرتا ہے کہ اس سے روزے کا ثواب گھٹنے کی وجہ سے گویا روزہ فاسد ہو گیا۔

جمہور کی جانب سے اس دلیل کے پانچ جوابات ہیں۔

..... پہلا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں سنداً اضطراب ہے اور محدثین کی ایک جماعت نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اگرچہ امام ترمذی نے امام احمد رحمہ اللہ کا قول نقل کر کے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے ”و ذکر عن احمد بن حنبل انه قال اصح شيء في هذا الباب حديث رافع بن خديج“ نیز ”و ذکر عن علی بن عبد اللہ هو المدینی شیخ البخاری انه قال“ الخ اس کلام کا مقصد اس حدیث میں اضطراب کو دفع کرنا ہے لیکن صاحب تحفہ نے فتح کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

لكن عارض احمد يحيى بن معين في هذا فقال: حديث رافع اضعفها، وقال

البخاری، هو غير محفوظ وقال ابن ابی حاتم عن ابیه: هو عندی باطل (3)

امام ترمذی فرماتے ہیں میں نے اس حدیث کے بارے میں اسحق بن منصور سے پوچھا تو انہوں نے عبد الرزاق کی وساطت سے بیان کرنے سے انکار کر دیا فانی ان یحدثی به عن عبد الرزاق وقال هو علته، قلت وما علته، یعنی جب میں نے ان سے پوچھا کہ اس میں کیا غلطی ہے۔

قال: روی هشام الدستوائي عن يحيى بن ابی كثير بهذا الاسناد حديث: مهر

البغی خبیث، وروی عن یحیی عن ابی قلابة ان ابا اسماء حدثه ان ثوبان اخبره

به فهذا هو المحفوظ عن يحيى فكانه دخل لمعمر حديث في حديث“۔ انتہی

اس کا خلاصہ و مطلب یہ ہے کہ یحییٰ بن ابی کثیر کے شاگرد معمر سے اس حدیث کے متن میں غلطی ہوئی ہے کیونکہ یحییٰ سے ہشام نے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ روایت کئے ہیں ”مهر البغی خبیث“ اور یحییٰ عن ابی قلابہ الخ کی ایک دوسری سند میں بھی ”مهر البغی خبیث“ کے الفاظ ہیں اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اس میں معمر سے خطا ہوئی ہے تاہم حاکم (4) ابن حبان اور ابن خزیمہ نے دونوں حدیثوں کو صحیح کہا ہے ابوداؤد (5) کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

۲..... دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد اس سے قریب الفطر ہے جیسے ایک آدمی ہلاکت کے قریب ہو یا خود کو ہلاکت کے لئے پیش کر دے تو کہا جاتا ہے ہلک فلان جیسے کہ طبی اور بغوی نے کہا ہے۔
”معنی قول افطر الحاجم والمحجوم“ ای تعرضا للافطار كما يقال هلك فلان اذا تعرض الهلاك۔

کیونکہ اس عمل سے حاکم کے حلق میں خون جاسکتا ہے اور مجوم ضعف کی وجہ سے امساک کی تاب نہ لا کر افطار کر سکتا ہے۔

۳..... تیسرا جواب امام طحاوی (6) نے دیا ہے کہ یہ ارشاد بطور تشریع اور قانون کلی کے نہیں بلکہ یہ ایک واقعہ حال ہے کہ حضور۔ یہ ۱۱ نے حاکم اور مجوم کو غیبت کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا افطر الحاجم والمحجوم اس کی بنیاد غیبت تھی لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔

۴..... چوتھا جواب حضرت شاہ صاحب نے دیا ہے کہ اس کا تعلق احکام دنیا سے نہیں بلکہ امور آخرت سے ہے یعنی اس آدمی کے روزہ میں نقص داخل ہو گیا (اور ثواب کم ہو گیا) اور ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی حدیث میں احکام آخرت بیان کئے گئے ہوں جیسے کلب حمار اور عورت کا نمازی کے آگے گزرنے کو قاطع صلوٰۃ قرار دیا ہے تو جس طرح اس کا تعلق حکم دنیا سے نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کے گزرنے سے نمازی اور رب تعالیٰ کے درمیان

(4) مستدرک للحاکم ص: ۴۲۹ ج: ۱ ”باب الرخصة للحاجة للصائم“ کتاب الصوم

(5) دیکھئے ابوداؤد ص: ۳۲۹ و ۳۳۰ ج: ۱ ”فی الصائم تحتہ“ کتاب الصوم

(6) شرح معانی الآثار ص: ۲۷۸ ج: ۱ ”باب الصائم تحتہ“ کتاب الصیام

وصلہ ٹوٹ جاتا ہے ٹھیک اسی طرح مطلب اس حدیث کا ہے۔

۵..... پانچواں جواب جو زیادہ مشہور ہے یہ ہے کہ مذکورہ حدیث منسوخ ہے ابن حزم فرماتے ہیں کہ ”افطر الحاجم والمحجوم“ والی حدیث صحیح تو ہے لیکن ابوسعید کی حدیث میں ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کے لئے حجامت کی اجازت دی ہے۔

واسنادہ صحیح فوجب الاخذ به لان الرخصة انما تكون بعد العزيمة فدل

على نسخ الفطر بالحجامة سواء كان حاجماً او محجوماً۔

ابن حجر نے فتح الباری (7) میں ابن حزم کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کا اشارہ نسائی (8) وابن خزیمہ اور دارقطنی (9) کی روایت کی طرف ہے جس کے رجال ثقات ہیں لیکن اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے خود حافظ کا میلان عدم نسخ کی طرف ہے انہوں نے جواب نمبر دو کی طرف جھکاؤ کیا ہے یعنی یہ نہی کمزور شخص کے لئے ہے گویا یہ ممانعت شفقہ ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء من الرخصة في ذالك

عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم۔ ای

احتجم فی حال اجتماع الصوم مع الاحرام۔

تشریح:-

یہ روایت حنابلہ کے خلاف جمہور کی حجت ہے کہ حجامت مفطر صوم نہیں اور سابقہ باب کی روایت سے کوئی تعارض نہیں کیونکہ وہ یا منسوخ ہے یا پھر اس کا وہ مطلب لیا جائے گا جو متعدد اجوبہ کی شکل میں پیش کیا گیا

ہے۔

(7) فتح الباری ص: ۸۷ ج: ۳ ”باب الحجامة والقی للصائم“

(8) ایضا من الکبریٰ للبخاری ص: ۲۶۴ ج: ۳ ”باب الصائم یجوز له ان یبطل صومه“ کتاب الصیام

(9) دارقطنی ص: ۱۶۲ ج: ۲ رقم حدیث: ۲۲۴۰ ”باب القیابة للصائم“

حنابلہ کی طرف سے اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔

پہلا یہ کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چھپنے لگوانے کا ذکر حالت صوم و احرام دونوں میں کیا گیا ہے پس اگر مراد صوم رمضان ہو تو اس کی نفی دیگر صحیح روایات سے ثابت ہے کیونکہ رمضان میں حضور علیہ السلام کا بجانب مکہ ایک ہی سفر ثابت ہے اور وہ ہے فتح مکہ کا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم نہیں تھے اور اگر صوم نفل مراد ہو تو یہ اگرچہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عمرے یا حج کے سفر میں روزہ بحالت احرام رکھا ہو مگر نفلی روزہ افطار کرنا تو ویسے بھی جائز ہے لہذا اس سے صوم فرض میں حجامت پر استدلال درست نہیں نیز نسائی نے اس پر یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ ”لانه لم یکن من شأنه التطوع بالصيام في السفر“۔ (1)

دوسرا اعتراض ابن تیمیہ و ابن قیم نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث میں چار قسم کے الفاظ ہیں۔ ۱۔ احتجم وهو صائم۔ ۲۔ احتجم وهو محرم۔ ۳۔ احتجم وهو صائم و احتجم وهو صائم۔ ۴۔ احتجم وهو محرم۔ (2)

پس حالت احرام میں تو بالاتفاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا احتجام ثابت ہے مگر حالت صوم میں احتجام پر ہی اشکال ہو گا جو گزر گیا۔

اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ دراصل یہاں یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں جن کو بعض راویوں نے ملا لیا ہے جس سے یہ تو ہم پیدا ہوا کہ یہ ایک ہی سفر کا واقعہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کما فی البخاری۔ (3)

احتجم وهو صائم و احتجم وهو محرم فیحمل علی ان کل واحد منهما وقع فی حالة مستقلة وهذا لا مانع منه فقد صح انه صلى الله عليه وسلم صام فی

باب ماجاء من الرخصة في ذلك

- (1) سنن نسائی، رواہ النسائی فی الکبریٰ (۲/۲۳۳) کتاب الصیام باب ذکر اختلاف الناقلین لخبر عبد اللہ بن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتیم و هو صائم، بحوالہ تلخیص الخیر ج ۲ ص ۴۱۳ رقم حدیث: ۸۸۶ کتاب الصیام
- (2) مذا فی معارف السنن ص ۴۹۳ ج ۵
- (3) صحیح بخاری ص ۲۶۰ ج ۱ باب الحجامة والقی للصلائم

رمضان وهو مسافر۔ وهو فی الصحيحین (4) بلفظ وما فینا صائم الا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعبداللہ بن رواحہ ویقوی ذالک ان غالب الاحادیث
ورد مفصلاً۔

خلاصہ مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں الگ الگ حکم ہیں اور الگ الگ سفروں میں واقع ہوئے ہیں تو جس
طرح بحالت احرام احتجام ثابت ہے اسی طرح بحالت فرض روزہ بھی احتجام ثابت ہے مگر راوی نے دونوں کی
ایک تصویر پیش کی ہے اختصاراً جس سے آپ کو غلط فہمی ہوئی۔ فأنخل الاشکال ان بعون اللہ۔

باب ماجاء فی کراہیة الوصال فی الصیام

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تواصلوا قالوا فانک تواصل
یا رسول اللہ قال: انی لست کاحدکم ان ربی یطعمنی ویسقینی۔
تشریح:-

وصال یا مواصلت کی دو قسمیں تو پہلے بیان ہوئی ہیں یعنی دو یا زیادہ روزے اس طرح ملانا کہ رات کو
کچھ نہ کھائے اور نہ پیئے اور دوسری قسم کہ سحری تک امساک جاری رکھے تیسری صورت شیخ الہند صاحب نے بیان
فرمائی ہے کہ افطاری میں اتنی قلیل مقدار میں کچھ کھانا یا پینا جس سے افطار تو ہو جائے مگر بھوک میں کوئی خاطر خواہ
فائدہ نہ دے۔

یہ آخری دونوں صورتیں جائز ہیں بلکہ ابن تیمیہؒ نے دوسری کو مستحب قرار دیا ہے کما مر غیر مرۃ پہلی
صورت میں اختلاف ہے کما سیأتی عن قریب گو یا حدیث الباب میں ”لاتواصلوا“ نہی کا مرجع یہی پہلی قسم
ہے۔

(4) صحیح بخاری ص: ۲۶۱ ج: ۱ ”باب“ (بغیر ترجمہ) بعد ”باب اذا صام ایامنا من رمضان ثم سافر“ کتاب الصوم۔ صحیح مسلم
ص: ۳۵۷ ج: ۱ ”باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسا فر الخ“ عن ابی درداء رضی اللہ عنہ

”انی لست کا حدکم“ مسلم (۱) میں ہے ”لستم فی ذالک مثلی“ اس سے مراد نفی مساوات

ہے یعنی اس معاملہ میں تم خود کو میرے اوپر قیاس نہ کرو گویا یہ میری خصوصیت ہے۔

ان ربی یطعمنی ویسقینی اس ارشاد کے مطلب میں مجموعی طور پر دو قول ہیں پھر ہر قول میں دو دو

شقیں ہیں لہذا یوں کہنا چاہئے کہ اس میں چار قول ہیں۔

پہلا قول جمہور کا ہے کہ یہ مجاز پر محمول ہے پھر اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ اللہ نے مجھے کھانے پینے کی قوت عطاء فرمائی ہے اس لئے وصال سے میرے معمولات پر اثر نہیں پڑتا اگر تم وصال کرو گے تو ضعف کی وجہ سے جہاد وغیرہ انتظامات و عبادات سے قاصر ہو جاؤ گے علی ہذا ذکر ملزوم والمراد منہ اللازم ہوا۔

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اللہ نے مجھے اپنی عظمت کبریاء میں تفکرات اور اپنی مناجات و معرفت اور محبت جیسی غذا سے نوازا ہے جس کی وجہ سے میں کھا۔ نے پینے سے مستغنی ہو گیا ہوں۔ وہ مزید فرماتے ہیں۔

”ومن له ادنى ذوق وتجربة يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير

من الغذاء الجسماني ولا سيما الفرح المسرور بمطلوبه الذي قرت عينه

بمحبوبه۔ (تحفہ)

دوسرا قول یہ ہے کہ ظاہر پر محمول ہے جیسے کہ قوت المعتذی والے حاشیہ پر ہے پھر اس میں بھی دو قول ہیں ایک یہ کہ اس اطعام اور سقایہ سے مراد رات کے وقت کھانا پلانا ہے دوسرا قول جس کو تھانوی صاحب نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ مراد عام ہے یعنی دن کو بھی شامل ہے۔

ان دونوں قولوں پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ پھر تو مساوات منفی نہیں ہوئی کیونکہ وصال تو نہیں ہوا علی الخصوص اخیر قول کے مطابق روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس طرح آدمی خواب میں کھائے یا جماع کرے اور روزہ پر اثر نہیں پڑتا

اس طرح جنت کے کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا گو یا فساد صوم کا حکم مادی خوراک سے متعلق ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنت کے اطمینان اگر دنیا میں منتقل ہو جائیں تو ان کی یہ خصوصیت نہیں رہتی کہ اس کے کھانے پینے کے بعد آدمی کو کبھی بھوک یا پیاس نہ لگے اس کی مثال ایسی ہے جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ریاض الجنۃ حقیقۃً جنت کا ٹکڑا ہے مگر دنیا میں اس پر بیٹھنے والے کو نہ جنتی قرار دیا جائے گا اور نہ ہی اس سے احکام دنیا رفع ہونگے جیسے نماز روزہ اور دیگر بشری تقاضے کیونکہ دنیا میں اس پر دنیوی احکام جاری ہونگے۔

مگر اس کے باوجود اگر اس کو ظاہر پر حمل کر کے دن کو اطعام مراد لیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا روزہ اس لئے افطار نہ ہوتا کہ یہ خوراک منتقل نہ ہوتی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس عالم میں تشریف لیجاتے لہذا عالم ہی تبدیل ہو جاتا ہے مگر پہلا مطلب زیادہ واضح اور بے تکلف اور بے غبار ہے شاہ صاحب فرماتے کہ اس کا مطلب مفوض ہے صاحب شریعت کی طرف اور اللہ کی طرف۔

صوم وصال کے حکم میں اختلاف ہے۔ معارف میں ہے واحتلف فی حکمہ علی ثلاثۃ اقوال۔

(۱) الکراہۃ مراد اس سے تنزیہی ہے اور اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے جیسے ائمہ اربعہ وغیرہ۔

(۲) التحريم یہ اہل ظاہر کا مذہب ہے اور ”ام“ میں امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے ابن العربی

اسے مالکیہ کا صحیح قول کہا ہے صاحب تحفہ نے اسے جمہور کا مذہب کہا ہے۔

(۳) الاباحۃ لمن قوی علیہ والتحريم لمن یشق علیہ والثالث حکى عن احمد بن حنبل

واسحاق بن راہویہ وابن وضاح من المالکیۃ۔

جو حضرات مکروہ کہتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ اس کے باوجود بعض صحابہ

رضی اللہ عنہ صوم وصال پر عمل پیرا رہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہی تنزیہی تھی لہذا اسے حرام یا مباح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

تحريم کا قول کرنے والے بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں مگر نہی کو تحريم پر حمل کرتے ہیں۔

اباحۃ کے قائلین کہتے ہیں کہ یہ نہی تحریمی تھی اور نہ تنزیہی بلکہ رحمۃ وشفقت تھی۔ ابن العربی عارضہ میں

لکھتے ہیں۔

الثالث انه يجوز كما قال عبدالله بن الزبير وابنه عامر' الى ان قال
 وحجتهم ان النبي عليه السلام انما نهاهم عن الوصال رحمة لهم فلما لم يقبلوا
 واصل بهم حتى راوا الهلال ثم قال: لو تأخر لزدت كالمنكل لهم" - والصحيح
 منعه فان النهي ثابت وتمكينه منهم تنكيل لهم وما كان على طريق العقوبة
 لا يكون من الشريعة -

یعنی حضور علیہ السلام نے (بعض) صحابہ کے ساتھ وصال کر لیا لیکن اخیر ماہ میں اس پر ناراضگی کا اظہار
 کیا لہذا اسے مباح کیسے کہیں؟

باب ماجاء فی الجنب یدرکہ الفجر وهو یرید الصوم

ان النبي صلى الله عليه وسلم كان یدرکہ الفجر وهو جنب من اہله ثم یغتسل فیصوم -

تشریح:-

”وہو جنب من اہله“ اس میں ایک تو اشارہ ہے اس کی طرف کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جنابت
 اختیاری تھی لہذا یہ تو ہم دفع ہوا کہ اختیاری وغیر اختیاری میں فرق ہوگا؟ دوسرا اشارہ اس میں یہ ہے کہ آپ صلی
 اللہ علیہ وسلم کو احتلام نہیں ہوا کرتا تھا اس لئے سابقہ باب میں المسک الذکی میں ہے کہ صوفیاء کرام اگر خواب میں
 اپنے کو کسی سے مشغول دیکھتے ہیں تب بھی استغفار کرتے ہیں کہ وہ عالم عکس اس عالم کا ہے پس جب ایسے خواب
 دیکھے تو معلوم ہوا کہ ان کا دل غیر کی طرف بطریق حرام مائل ہے اس لئے استغفار کرتے ہیں -

اس مسئلے میں اولاً کچھ اختلاف تھا مگر اب اس پر اجماع ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح ہے -

امام نووی شرح مسلم ”باب صحة صوم من طلع علیہ الفجر وهو جنب“ میں لکھتے ہیں -

اما حکم المسئلة فقد اجمع اهل هذه الاعصار علی صحة صوم الجنب سواء
 كان من احتلام او جماع وبه قال جماهير الصحابة والتابعين وحكى عن

الحسن بن صالح بن حی ابطاله وکان علیہ ابوہریرۃ والصحیح انہ رجع عنہ
کما صرح بہ ہنا فی روایۃ مسلم وقیل لم یرجع عنہ ولیس بشئ“

.. الخ (ص: ۳۵۴ ج: ۱)

مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ شروع میں جنابت منافی صوم سمجھتے تھے مگر پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا جیسا کہ مسلم (۱) کی روایت میں ہے یہ ایک لمبی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوہریرہ نے ایک بار فتویٰ دیا ”من ادرکہ الفجر جنباً فلا یصوم“ مگر جب اس کی تفتیش میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا گیا اور مذکورہ باب کی حدیث سامنے آئی تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔

”اہما قالناہ لک؟ قال نعم“ قال ہما علم .. الی .. فرجع ابوہریرۃ عما کان یقول الخ۔

انہوں نے تو رجوع فرمالیا مگر ان کی متابعت پر کچھ لوگ باقی رہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر (۲) فرماتے

ہیں۔

”وقد بقى على مقالة ابي هريرة هذه بعض التابعين كما نقله الترمذی ثم ارتفع

ذلك الخلاف واستقر الاجماع على خلافه كما جزم به النووي واما ابن دقيق

العید فقال: صار ذلك اجماعاً او كالا جماع۔

پھر اس مرجوع عنہ قول کے متعلق متعدد آراء ہیں ایک یہ کہ شروع میں ایسا ہی تھا کیونکہ رات کو جماع صائم کے لئے بعد النوم حرام تھا کھانے پینے کی طرح پھر یہ منسوخ ہوا ابن منذر ابن خزیمہ اور خطابی کا یہی موقف ہے حافظ ابن حجر (۳) نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ امام محمد نے مؤطا (۴) میں جو استدلال کیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

باب ماجاء فی الجنب یدرکہ الفجر وهو یرید الصوم

(۱) النووی علی صحیح مسلم ص: ۳۵۴ ج: ۱ ”باب صحۃ صوم من طلع علیہ الفجر وهو جنب“

(۲) فتح الباری ص: ۱۴۷ ج: ۴ ”باب الصائم یصبح جنباً“

(۳) ایضاً حوالہ بالا

(۴) مؤطا امام محمد ج: ۱ ص: ۱۸۳ ”باب الرجل یطلع لہ الفجر فی رمضان وهو جنب“

”من أصبح جنباً من جماع من غير احتلام في شهر رمضان ثم اغتسل بعد ما طلع الفجر فلا بأس بذلك وكتاب الله تعالى يدل على ذلك، یعنی یہ آیت احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم“۔

تو جب صبح تک جماع میں شغل کی اجازت ہے تو لامحالہ غسل بعد طلوع الفجر ہوگا جو حالت صوم ہی ہے دوسری رائے یہ ہے کہ اس قول مرجوع عنہ کا مطلب یہ ہے کہ جنابت پر استدانت صحیح نہیں گویا افضل یہ ہے کہ فجر سے پہلے پہلے غسل کر لیا جائے فعلی ہذا یہ حکم ابھی بھی باقی ہے مگر ابو ہریرہ کے قول مذکور میں عدم صوم اور بعض طرق میں فطر کی تصریح اس کی نفی کرتا ہے لہذا پہلا مطلب متعین ہو جاتا ہے۔

مسئلہ:- حائضہ اور نساء عورت بھی جنب کے حکم میں ہیں یعنی اگر رات کو خون منقطع ہوا اور صبح طلوع ہونے کے بعد غسل کیا تو بھی صحیح ہے۔

باب ماجاء في اجابة الصائم الدعوة

عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا دعى احدكم الى طعام فليجب فان كان صائماً فليصل يعني الدعاء۔

اور اگلی روایت میں بجائے اخیری جملہ کے ”فليقل اني صائم“ ہے۔

تشریح:-

”فليصل يعني الدعاء“ ابوداؤد (1) میں ہے کہ یہ تفسیر راوی ہشام کی ہے قال ابوداؤد قال ہشام ”والصلاة الدعاء“ اور یہی جمہور شراح کی رائے ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ طبرانی (2) میں ابن مسعود رضی

باب ماجاء في اجابة الصائم الدعوة

(1) ابوداؤد ج ۱: ۳۴۱ فی الصائم یدعی الی ولیمۃ

(2) انجم التلبیہ لا طبرانی ج ۱: ۳۴۱ رقم حدیث: ۱۰۵۶۳

اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں اس کی یہی تفسیر آئی ہے ”وان كان صائماً فليدع بالبركة“۔
 طیبی نے اس سے مراد دو رکعت نماز لی ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

دخل النبي صلى الله عليه وسلم على ام سليم فأتته بتمر وسمن فقال اعيدوا
 سمنكم في سقائه وتمركم في وعائه فاني صائم ثم قام الى ناحية من البيت
 فصلى غير المكتوبة فدعا لام سليم واهل بيتها۔ رواه الشيخان (3)
 تاہم اس میں آپ مدعو نہ تھے۔ بہر حال نتیجہ یہ نکلا کہ اس صلاۃ سے مراد یا معنی لغوی دعاء ہے یا منقول
 شرعی نماز ہے درود شریف مراد نہیں ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک غیر الانبیاء پر مستقلاً درود مکروہ ہے امام مالک رحمہ
 اللہ و احمد سے بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے ہاں تبعاً للانبیاء جائز ہے ان دونوں سے دوسری روایت جواز
 کی ہے۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

”والذى أميل اليه قول مالك وسفيان وهو قول المحققين من المتكلمين
 والفقهاء قالوا: يذكر غير الانبياء بالرضاء والغفران والصلاة على غير الانبياء
 يعنى استقلالاً لم تكن من الامر المعروف وانما احدثت في دولة بنى هاشم
 كذا في المعارف (4) نقلاً عن الفتح والعمدة۔

پھر مذکورہ باب کی دونوں حدیثوں کا ایک مطلب یہ ہے کہ مدعو کو اسی ترتیب سے چلنا چاہئے یعنی دعوت
 میں جا کر پھر اگر نفلی روزہ ہو تو دوسری روایت کے مطابق عذر کرے اگر میزبان نے قبول کر لیا فبہا ورنہ روزہ
 کھول دے اور اس کی قضاء کرے جیسے کہ پہلے گزرا ہے کہ مہمانی اور میزبانی بھی ان اعذار میں سے ہیں جن کی
 بناءً پر نفلی روزہ افطار کرنا جائز ہے اس قول کے مطابق روزہ اجابت دعوت سے عذر مانع نہیں ہے۔

(3) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۶۶ ”باب من زار قوما فلم يفطر عندهم“

(4) معارف السنن ج: ۵ ص: ۵۰۵ ”باب ما جاء في اجابة الصائم الدعوة“

دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے روزے کا عذر کرے اگر میزبان نہ مانے تب جا کر روزہ کھول دے علیٰ التفسیل
المذکور یہ، ما، ہی کر دے۔ امام نووی (5) اور ابن العربی وغیرہ کا میلان اسی طرف ہے عارضہ میں ہے۔
”وقد كان يحيب صلى الله عليه وسلم كل مسلم، فلما افسد الناس في النيات
والمكاسب كره العلماء“۔

یعنی دعوت قبول کرنا شروع اسلام میں لازمی تھا کیونکہ لوگوں کی کمائی اور نیت صاف تھی اب جبکہ دونوں
میں فساد آیا ہے تو علماء اس کو پسند نہیں کرتے ہیں خصوصاً ہمارے زمانے میں عموماً یا تو داعی کی نیت کے پیچھے کوئی
بڑا منصوبہ کار فرما ہوتا ہے جس سے دعوت رشوت بن جاتی ہے یا پھر اسکی کمائی خالص یا غالب حرام کی ہوتی ہے
ولذا کثر خلم الکمل۔ امام نووی شرح مسلم باب ندب الصائم اذا ادعى الخ ص: ۳۶۳ میں فرماتے ہیں۔

قوله صلى الله عليه وسلم اذا ادعى وهو صائم فليقل اني صائم محمول على انه
يقول اعتذاراً له واعلاماً بحاله فان سمع ولم يطالبه بالحضور سقط عنه
الحضور وان لم يسمع وطالبه بالحضور لزمه الحضور وليس الصوم عذراً في
عدم اجابة الدعوة لكن اذا حضر لاي لزمه الاكل ويكون الصوم عذراً في ترك
الاكل بخلاف المفطر فانه يلزمه الاكل على اصح الوجهين عندنا۔

مطلب یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا اور کھانا تناول کرنا دونوں الگ الگ عمل ہیں لہذا مدعو نہ جانے کا عذر
توڑ سکتا ہے مگر انکار نہیں کر سکتا ہے اگر عذر مسموع نہ ہو تو حاضری لازمی ہوگی البتہ وہاں پہنچ کر کھانا لازمی نہیں
الایہ کہ میزبان پر یہ بھی بار خاطر بن رہا ہو تو افطار مستحب ہے یا کم از کم جائز ہے مزید تفصیل کتب فقہ میں دیکھی
جاسکتی ہے۔

اس حدیث سے ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ عند الحاجة نفلی عبادت کے اظہار میں کوئی حرج نہیں دوسرا یہ کہ
حسن معاشرت اور اصلاح ذات البین میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کسی موقع پر عذر کی ضرورت پیش آئے تو اچھے
انداز سے معذرت کر لینی چاہئے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تصوم المرأة وزوجها شاهد یوماً من غیر شہر رمضان الا باذنه۔

تشریح:-

”لا تصوم المرأة“ یہ نفی بمعنی نہیں ہے مسلم (1) میں ہے ”لا یحل للمرأة ان تصوم“۔
 ”وزوجها شاهد“ اسی حاضر معها فی بلدها مطلب یہ ہے کہ شوہر کسی سفر پر یا گھر سے اتنا دور نہ ہو کہ شام تک نہ آ سکے۔

”الاباذنہ“ چاہے اجازت صراحتاً ہو یا اشارۃ۔

اس منع کی وجہ ظاہر ہے کہ عورت کا روزہ رکھنا شوہر کے حق میں کوتاہی یا تلفی کو متعدی ہو سکتا ہے چونکہ اجابت زوج واجب ہے اور یہ عمل اس واجب کی نفی کے مترادف ہے تو عام اصول کے مطابق مقدمۃ الحرام حرام یہ نہیں تحریم کے لئے ہوئی اور یہی جمہور کا مذہب ہے، بعض شافعیہ اس کو کراہیت پر حمل کرتے ہیں جبکہ مالکیہ میں سے مہلب نے اسے حسن معاشرت میں خلل ہونے کی وجہ سے تنزیہی پر حمل کیا ہے تاہم روزہ مع الکراہیت صحیح ہو جائے گا۔

پھر اگر عورت نے بلا اجازت روزہ رکھ لیا تو گو کہ شوہر کے لئے افطار کرانا جائز تو ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

احتکاف کا بھی یہی حکم ہے ملا علی قاری مرقات (2) میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا عموم شافعیہ

باب ماجاء فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها

(1) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۳۰ ”باب اجر الخازن الامین والمرأة الخ“ ورواہ البخاری ج ۲ ص ۸۲ ”کتاب النکاح“ ”باب لا تأذن المرأة فی بیت زوجها الا باذنه“

(2) مرقات ج ۳ ص ۲۸۱ ”باب القضاء“ الفصل الاول

کے خلاف حجت ہے جو عرفہ اور عاشوراء کے روزہ کے استثناء کے قائل ہیں۔

باب ماجاء فی تاخیر قضاء رمضان

عن عائشة قالت ما كنت اقضى ما يكون علي من رمضان الا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

رجال:-

(اسماعیل السدی) الکبیر متکلم فیہ ہیں امام ترمذی کی تصحیح لروایت ہمیں ترک قرات خلف الامام میں مفید ہے کما فی الطحاوی۔

(عبداللہ البہی) بفتح الباء وکسر الہاء یہ نسبت نہیں ہے بلکہ ان کا لقب ہے مصعب بن الزبیر کے مولیٰ ہیں کما فی الحاشیۃ عن جامع الاصول۔☆

تشریح:-

اس تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ یہ امکان رہتا تھا کہ شاید حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو حاجت پیش آئے اور چونکہ شعبان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزے معروف تھے نیز اگر شعبان سے بھی تاخیر کرتیں تو کثرت قضاء کا اندیشہ تھا اس لئے شعبان تک تاخیر فرماتیں اور مزید تاخیر سے اجتناب فرماتیں گویا شعبان ہی موزوں ترین وقت تھا۔

اعتراض:- ”باب ماجاء فی سرد الصوم“ میں انہی کی روایت گزری ہے ”کان یصوم حتی نقول قد صام“ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاخیر مذکورہ عذر کی بناء پر نہ تھی۔

اس کا جواب ابن العربی نے العارضہ میں دیا ہے کہ عام دنوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزوں کا علم اس وقت چلتا کہ نیت کا وقت گزر چکا ہوتا اور شروع سے پوچھنا یا اجازت لینا یہ پسند نہ فرماتی تھیں اور شعبان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل معلوم تھا تو کوئی عذر نہ تھا۔

یہ اعتراض ان الفاظ میں بھی کیا گیا ہے کہ ان کی نوبت تو کافی دنوں کے بعد آتی پھر کیا عذر تھا اس کا جواب حافظ نے دیا ہے کہ حضور علیہ السلام اگرچہ قسم میں عدل فرماتے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ امہات المؤمنین میں کسی کی نوبت میں دوسری کے حجرات سے بھی گریز فرماتے بلکہ آپ ان کے حجرات میں تشریف لیجاتے اور قبلہ و لمسہ بھی فرماتے اگرچہ قبلہ و لمسہ صوم سے مانع تو نہیں مگر ہو سکتا ہے کہ امہات شعبان سے قبل اس لئے طلب اجازت نہ فرماتی ہوں کہ احتیاج کا احتمال تو تھا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب نہ تھی۔

اگر کسی نے عذر کی بناء پر اتنی تاخیر کر دی کہ دوسرا رمضان بھی شروع ہو گیا اور اس کے ساتھ عذر رفع ہو گیا تو عند البعض پہلے کا فدیہ دیکر دوسرے رمضان کے روزے رکھ لے اور پہلے کی قضاء نہیں ہے جبکہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بلا فدیہ دوسرے رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد میں پہلے کی قضاء بجالائیے کیونکہ آدمی مفرط نہیں ہے کہ تاخیر للعتذر جائز ہے لیکن اگر اس نے بدون عذر کے رمضان ثانی تک مؤخر کر دئے یا عذر رمضان سے بہت پہلے رفع ہوا مگر اس نے رکھنے میں غفلت کی تو یہ آدمی مفرط کہلاتا ہے اور اس کے حکم میں ائمہ اربعہ کے آپس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم بھی وہی ہے جو من عذر مؤخر کر چکا ہو یعنی فقط قضاء ہے امام بخاری (۱) کا میلان بھی اسی طرف ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

”ولم يذكر الله الاطعام وانما قال: ”فعدة من ايام اخر“۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر رمضان کے بعد قضاء اور فدیہ دونوں لازم ہیں جبکہ امام داؤد ظاہری کے نزدیک رمضان ثانی تک تاخیر موجب فدیہ ہے۔ (حاشیہ کوکب بحوالہ اوجز المسالك)

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جس کے عارضی عذر کی بناء پر روزے قضاء ہوں مثلاً سفر و حیض اور قلیل المدت بیماری تو اس کے لئے شعبان آنے پر قضاء بجالانا ضروری ہے اور مزید تاخیر ناجائز ہے لیکن آیا شعبان تک تاخیر سے بھی گناہگار ہوگا؟ تو داؤد ظاہری کے نزدیک اس میں مبادرۃ واجب ہے حتیٰ کہ عید الفطر کے دوسرے دن سے

شروع کرے گا بعض حنفیہ بھی قضاء علی الفور کے قائل ہیں جیسا کہ معارف میں ہے۔

ثم ان مقتضى قول الحلواني ان قضاءه يجب على الفور واليه يشير مافي الدر

المختار (ص: ۹۹) حيث قال: وقضوا لزوماً ماقدروا الخ۔

مگر جمہور کے نزدیک یہ مع التراخی واجب ہے جیسا کہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں۔

”ومذهب مالك وابي حنيفة والشافعي واحمد و جماهير السلف والخلف

ان قضاء رمضان في حق من افطر بعذر كحيض وسفر يجب على التراخي

ولا يشترط المبادرة به في اول الامكان لكن قالوا لا يجوز تاخيره عن شعبان

الآتى... الى.... وقال داؤد تحب المبادرة به في اول يوم بعد العيد من

شوال وحديث عائشة هذا يرد عليه قال الجمهور ويستحب المبادرة

للاحتياط۔

پھر یہ تاخیر فقط بشرط العزم جائز ہے یا بغیر عزم کے بھی جائز ہے یعنی آیا یہ لازمی ہے کہ آدمی کا ارادہ

جلدی رکھنے کا ہو مگر کسی بناء پر اس سے تاخیر ہو جاتی ہے یا بلا عزم مبادرۃ بھی تاخیر جائز ہے؟ اس میں دونوں قول

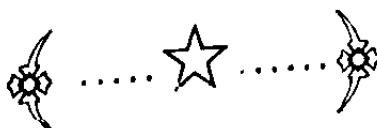
ہیں امام نووی فرماتے ہیں۔

فان اخره فالصحيح عند المحققين من الفقهاء واهل الاصول انه يجب العزم

على فعله وكذلك القول في جميع الواجب الموسع انما يجوز تاخيره بشرط

العزم على فعله حتى لو اخره بلا عزم عصى۔

(باب جواز تاخیر قضاء الخ ص: ۳۶۱)



باب ماجاء فی فضل الصائم اذا اکل عنده

عن لیلیٰ عن مولاتها عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصائم اذا اکل عنده المفاطر صلت علیہ الملائكة۔

رجال:-

(شریک) بن عبد اللہ النخعی الکوفی القاضی صدوق ہیں البتہ ان سے قضاء سنبھالنے کے بعد بکثرت غلطی ہوتی تھی ان کا تذکرہ پہلے ضمناً ہوا ہے۔

(لیلیٰ) تقریب میں ہے۔ ”لیلیٰ مولا ام عمارۃ الانصاریۃ مقبولة من السادسة“۔ ذہبی نے ان کو میزان میں فصل المجہولات کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

(مولاتہا) یعنی اپنی معتقہ (بالکسر) سے روایت کرتی ہیں جو ام عمارہ ہیں مولیٰ کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے یعنی معتقہ بالکسر و بالفتح چنانچہ اگلی روایتوں میں مولاۃ سے معتقہ بالفتح مراد ہے۔ ☆

تشریح:-

”المفاطر“ بعض شراح نے اسے مفطر کی جمع بنائی ہے اس قول کے مطابق ”اکل“ لفظ پھر معروف ہوگا یعنی جب روزہ دار کے سامنے کھانے والے کھائیں لہذا مفاطر اکل کا فاعل ہوگا ”لسان العرب“ میں ہے مفطر من قوم مفاطر عن سیبویہ موسر و میاسیر جبکہ حضرت گنگوہی صاحب فرماتے ہیں یہ مفطار کی جمع ہے جو اگرچہ مبالغہ کا صیغہ ہے مگر یہاں تجرید ہوئی ہے۔

”صلت علیہ الملائكة“ یعنی اس صبر پر فرشتے اس کے لئے دعائے رحمت اور استغفار کرتے ہیں۔

”قال ابو عیسیٰ وروی شعبۃ هذا الحدیث عن حبیب بن زید عن لیلیٰ عن جدته ام عمارۃ“
شاہ صاحب نے اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ رجال و انساب کی کتابوں میں یہ سلسلہ نسب کہیں نہیں ملتا پھر امام ترمذی نے کیسے کہا عن جدته ام عمارۃ۔

اس کا حل یہ ہے کہ حبیب بن زید، عبداللہ بن زید بن عاصم کا نواسہ ہے اور ام عمارہ عبداللہ بن زید کی والدہ ہے لہذا یہاں جدہ سے مراد عرفی جدہ یعنی نانا کی والدہ ہے ام عمارہ بضم العین وتخفیف المیم مشہور انصاری صحابیہ ہیں۔

باب ماجاء فی قضاء الحائض الصیام دون الصلوٰۃ

عن عائشة قال كنا نحیض عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم نطهر فیأمرنا بقضاء الصیام ولا یأمرنا بقضاء الصلوٰۃ۔

رجال:-

(عن عبیدۃ) بالتصغیر ابن معتب کوئی اور ضریر تھے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا ضعیف من الثامۃ امام بخاری نے اضافی میں ان سے معلق روایات لی ہے جو پوری بخاری میں واحد موضع ہے امام ترمذی نے انکی روایت کی جو تحسین کی ہے یہ اس لئے کہ یہ روایت معاذہ سے بھی مروی ہے جو طہارت میں ترمذی اور باقی تمام صحاح کی کتب میں روایت کی گئی ہے۔

نوٹ:- اس روایت کی تشریح ”باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوٰۃ“ میں گذری ہے تشریحات جلد اول ص: ۳۵۵ پر اسے ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔



باب ماجاء فی کراهیة مبالغة الاستنشاق للصائم

عاصم بن لقیط بن صبرة عن ابيه قال قلت يا رسول الله اخبرني عن الوضوء قال اسبغ الوضوء واخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائماً۔

رجال:-

(لقیط بن صبرة) بفتح الصاد وکسر الباء سکون الباء بھی جائز ہے۔ ☆

تشریح:-

”اخبرني عن الوضوء“ یہ سوال آداب اور مستحبات وضو کے بارے میں ہے جیسا کہ جواب سے ظاہر ہوتا ہے استنشاق ناک میں پانی چڑھانے کو کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت صوم میں مبالغہ فی الاستنشاق سے منع فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ غلطی سے پانی جوف البطن اور جوف الدماغ میں جاسکتا ہے اور منفذ کے راستے جو چیز جوف تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے چونکہ انسان مجوف ہے اور دماغ و پیٹ کے درمیان منفذ اصلی موجود ہے اس لئے اگر کوئی چیز براہ راست پیٹ میں چلی جائے یا دماغ میں تو دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ بالآخر دماغ سے اتر کر وہ چیز معدہ میں پہنچ ہی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ خطا سے بھی اگر کوئی چیز حلق سے اتر جائے تو وہ مفسد صوم ہے ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مبالغہ سے نہ روکتے چنانچہ حنفیہ مالکیہ اور ایک قول میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور فقہاء کا یہی قول ہے جبکہ امام احمد، امام اوزاعی، امام اسحاق اور فی قول امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک نسیان کی طرح خطا سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا وقال الحسن البصری والتمعی یفسدان لم یکن لفریضة یعنی نفلی ٹوٹتا ہے فرض نہیں۔

باب کی حدیث فریق اول کی دلیل ہے کہ حضور علیہ السلام کا منع فرمانا اسی اندیشہ کے پیش نظر تھا ہاں اگر اسے وضو کرتے وقت روزہ یاد نہ ہو اور غلطی سے پانی داخل ہو گیا تو یہ بالاتفاق غیر مفسد ہے کیونکہ یہ نسیان ہے اور نسیان صوم میں عدا کھانا پینا مفسد نہیں تو خطا بالاولی نہیں ہوگا۔

البخاری منکر الحدیث وقال احمد ضعیف و کذاضعفه ابن معین وابن عدی۔

اسلئے امام ترمذی نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے گو کہ اس کا متابع موجود ہے کما قال الترمذی ابو بکر المدینی نے ہشام بن عروہ سے روایت کیا ہے مگر وہ بھی ضعیف ہے یہاں ایک اور ابو بکر بھی ہے جس کا نام فضل بن مبشر ہے وہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں وہ پہلے ابو بکر سے اقدم واثق ہے اگرچہ وہ بھی بذات خود ضعیف ہے لیکن ان کا ضعف اقل ہے۔ ☆

تشریح:-

”فلا یصوم من الا باذنہم“ یہ نہیں تزیہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ آداب ضیف کے منافی ہے کیونکہ مہمان کو چاہئے کہ میزبان کے اوپر بوجھ نہ بنے اور ایسے کاموں سے گریز کرے جن سے میزبان کے معمولات میں فرق پڑے چونکہ رمضان میں میزبان بھی سحری و افطاری کرے گا اور روزہ لازمی بھی ہے اس لئے حدیث میں تطوع کی قید لگا دی کہ ان دنوں میں میزبان کے لئے سحری و افطاری کے اوقات میں الگ انتظام کرنا ہوگا جس سے وہ بار محسوس کرے گا اور انکار بھی اخلاقاً نہیں کر سکے گا اگرچہ یہ حدیث منکر ہے مگر ”من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ“ الحدیث (2) تو صحیح ہے لہذا مہمان کو ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جس سے تنگ آ کر میزبان عمل اکرام کرنا ہی چھوڑ دے جس سے وہ ایک مکروہ عمل کا مرتکب ہوگا یا بادل ناخواستہ اکرام کرتا رہے جو ظاہری اکرام اور حقیقتہً اہانت ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کسی کو عام کھانے سے پرہیز ہو تو وہ پرہیز کے ایام میں مہمان بننے سے اجتناب کرے الا یہ کہ میزبان کو مخصوص کھانا تیار کرنے میں تکلیف نہ ہو مثلاً کوئی گہرا دوست ہے یا شاگرد و عزیز ورشتہ دار ہے۔

باب ماجاء فی الاعتکاف

عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان حتی قبضہ اللہ۔

تشریح:-

اعتکاف لغت میں کسی جگہ قیام کرنے التزام کرنے اور کسی چیز کی طرف متوجہ ہونے کو کہتے ہیں اصطلاح شرع میں کسی آدمی کا مخصوص صفت کے ساتھ قیام کرنے کو کہتے ہیں۔

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں واجب، سنت، مؤکدہ اور نفل، واجب وہ ہے جس کو قولاً بطور نذر اپنے اوپر لازم کر دیا گیا ہو اسکے لئے امام ابو حنیفہ، امام مالک، اوزاعی، ثوری اور ایک ایک قول میں امام شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک روزہ شرط ہے ان دونوں کی دوسری روایت میں نفل کی طرح مندور کے لئے بھی روزہ رکھنا شرط نہیں ہے۔ نیز اگر اسے شروع کر کے ختم کر دیا تو اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔

دوسری قسم سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی اگر اہل مسجد میں سے ایک شخص نے بھی کر لیا تو باقی کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے ورنہ سب تارک سنت ہوں گے۔

اس کا وقت بھی متعین ہے جو رمضان کا آخری عشرہ ہے اگر درمیان میں توڑ دیا تو مسنون اعتکاف نہیں ہوا البتہ جتنے دن مسجد میں ٹھہرا ان کا ثواب حاصل کر لیا یہ سنت مؤکدہ اس لئے ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس پر مداومت فرمائی ہے جیسے کہ باب کی روایت میں ہے اور ترک پر نکیر نہیں فرمائی ہے جو عدم وجوب کی دلیل ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ اگرچہ باب کی حدیث عدم ترک پر دلالت کرتی ہے مگر جب اس کے ساتھ صحیحین (۱) اور ابوداؤد (۲) و نسائی (۳) کی روایتیں ملا لیں گے تو مواظبت پر دلالت ختم ہو جائے گی گویا باب کی حدیث میں

باب ماجاء فی الاعتکاف

(۱) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۷۱ "باب الاعتکاف فی العشر الاواخر" صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۷۱ کتاب الاعتکاف

(۲) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۴۱ "الاعتکاف"

(۳) سنن النسائی ج: ۱ ص: ۱۱۶ "ضرب الخباء فی المساجد"

تغلیب ہے ورنہ حضور علیہ السلام سے دو دفعہ ترک اعتکاف ثابت ہے ایک دفعہ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اعتکاف ترک کرنا پڑا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز کے بعد مسجد میں چار خیمے دیکھ لئے تو پوچھ لیا یہ کیا ہے؟ تو ان کو بتایا گیا کہ یہ امہات المؤمنین کے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس نیکی پر ان کو کس چیز نے آمادہ کیا پھر انکے اور اپنے خیمے اٹھوانے کا حکم دیا اور شوال کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرمایا یہ روایت بخاری (4) و مسلم (5) میں ہے۔

دوسری مرتبہ سفر کی وجہ سے اعتکاف نہ فرما سکے پھر اگلے سال بیس دن اعتکاف فرمایا یہ روایت ابن ماجہ (6) وغیرہ میں ہے ترمذی نے آگے ”باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه“ میں ذکر کیا ہے مگر اس میں سفر کا ذکر نہیں ہے اس کا حکم انشاء اللہ اسی باب میں آئے گا کہ توڑنے پر قضاء ہے یا نہیں؟

تیسری قسم میں فقہاء حنفیہ کے اقوال کچھ مختلف ہیں شیخ ابن ہمام وغیرہ اس کے لئے بھی روزہ رکھنا شرط قرار دیتے ہیں اگرچہ پھر پورا دن مکث فی المسجد لازمی نہیں یعنی مغرب تک ٹھہرنا ضروری نہیں بلکہ کچھ دیر سے بھی ادا ہو جاتا ہے جبکہ صاحب البحر کے نزدیک روزہ شرط نہیں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شیخ ابن ہمام نے عموماً سے استدلال کیا اور صاحب بحر نے محمد بن حسن کی صریح عبارت سے استدلال کیا ہے اس لئے ترجیح صاحب بحر کو ہوگی۔ غالباً امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں تفصیل مروی نہیں ہے اسلئے معارف میں ہے۔

”واقفل الاعتکاف نفلاً عند مالک یوم وعند ابی یوسف اکثرہ وعند محمد

ساعة وبه قال الشافعی و احمد فی رواية۔“

اور بیہقی (7) دارقطنی (8) میں جو روایت ہے ”لا اعتکاف الا بصیام“ تو یہ سوید بن عبدالعزیز عن

سفیان بن حسین عن الزہری کے طریق سے ہے اور سوید ضعیف ہے جبکہ سفیان بن حسین زہری کی روایات میں

(4) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۷۳ ”باب الاعتکاف فی شوال“

(5) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۷۱ کتاب الاعتکاف

(6) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۱۲۶ ”باب ماجاء فی الاعتکاف“

(7) سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۴ ص: ۳۱۷ ”باب المعتکف یصوم“

(8) سنن الدارقطنی ج: ۲ ص: ۱۷۹ ”باب الاعتکاف“ رقم: ۲۳۳۱

سریحاتِ مردی

حج بہ نہیں ہیں نیز ابوداؤد (9) وغیر میں اس حدیث کے تمام دیگر طرق کلام سے خالی نہیں ہیں کہ یا ضعیف ہیں یا موقوف اور اگر اسے قابلِ حجت مان لیں تو یہ غیر نفلی کے متعلق ہوگی۔

اگلی روایت میں ہے۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه۔

اس میں جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک معتکف سے مراد مسجد نہیں ہے بلکہ حضور علیہ السلام کے لئے جو مخصوص جگہ بنائی جاتی تھی وہ مراد ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہتے اور تنہائی و خلوت میں عبادت فرماتے اور غالباً اسی جگہ میں جبریل علیہ السلام آ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قرآن کا دور فرماتے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام بیس رمضان کو مغرب سے قبل اعتکاف کے لئے مسجد میں داخل ہوتے اور رات مسجد کے کسی حصہ میں گزارنے کے بعد فجر کی نماز کے بعد اس مقام الاعتکاف میں تشریف لے جاتے۔ (10)

اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اکیسویں رات کے آغاز سے پہلے پہلے مسجد میں داخل ہونا شرط ہے جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا۔

إذا أراد أن يعتكف فلتغيب له الشمس من الليلة التي يريد أن يعتكف فيها من الغد وقد قعد في معتكفه.

اور امام ترمذی نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف جو یہ منسوب کیا ہے کہ اکیسویں رمضان کی صبح سے بیٹھ جائے یہ ان سے فقط ایک قول ہے ان کا مذہب نہیں یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے اور ایک روایت لیث کی ہے۔

(۹) لم أجده في أبي داود ولكن قال صاحب دارقطني ج: ۲ ص: ۷۹ في "باب الاعتكاف" اسناده ضعيف اخرج الحاكم ج: ۱ ص: ۴۴۰ والبيهقي ج: ۴ ص: ۳۱۷ كلاهما من طريق المصنف به قلت سويد بن عبد العزيز البجلي الحديث القريب (۳۴۱/۱) وسفيان بن حسين ثقة في غير الزهري باتفاقهم القريب (۳۱۱/۱)

(10) راجع تفصیل المذاهب المغنی لابن قدامہ (۳/۲۱۰) مسأله رقم: ۵۲۶ ”والاعتكاف سنة الا ان يكون نذراً فيلزم الوفاء“ ج: ۴ ص: ۲۵۷

جمہور کی دلیل کیلئے ابوطیب سندھی فرماتے ہیں۔

وانما جنح الجمهور الى التاويل المذكور للعمل بالحديثين الاول ماروى البخارى (11) عن عائشة قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الاواخر من رمضان والثانى مارواه عن ابى هريرة رضى الله عنه قال: كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى كل رمضان عشرة ايام (الحديث) فاستفيد من الحديث الاول عشر ليال ومن الآخر عشرة ايام فاولوا بماتقدم جمعاً بين الحديثين -

حضرت عائشہ کی یہ حدیث اگلے باب میں بھی ہے۔ نیز اعتکاف کا ایک اہم مقصد رمضان کی راتوں کی فضیلت حاصل کرنا ہے خصوصاً لیلۃ القدر کی اور اکیسویں رات بڑی اہم ہے قال اللہ تعالیٰ ”ولیل عشر“۔ لہذا اسے اعتکاف سے خارج نہیں کرنا چاہئے۔ قال الشافعى واقوى الروایات عندى فيها ليلة احدى وعشرين۔

باب ماجاء فى ليلة القدر

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور فى العشر الاواخر من رمضان ويقول تحروا ليلة القدر فى العشر الاواخر من رمضان۔
تشریح:-

اس کی وجہ تسمیہ میں متعدد اقوال ہیں کسی نے قدر بمعنی تقدیر لیا ہے یعنی اس رات کو امور کا اندازہ کر لیا جاتا ہے کسی نے بمعنی التعظیم والشرف لیا ہے کسی نے بمعنی تصبیق لیا ہے کیونکہ اس رات کو اتنے فرشتے نازل ہوتے ہیں کہ زمین تنگ ہو جاتی ہے وقیل بمعنی القدر بفتح الدال الذی ہو بمعنی القضاء یعنی اس رات کو فیصلے کئے

جاتے ہیں۔

ابن کثیر (۱) میں ہے۔

عن مجاهد: إن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر رجلاً من بني إسرائيل لبس السلاح في سبيل الله ألف شهر قال فعجب المسلمون من ذلك قال فانزل الله عز وجل "انا انزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر"۔

ایک روایت میں یہ بھی اضافہ ہے کہ رات کو نمازیں پڑھتا اور جب صبح ہوتی تو دشمن سے جہاد کرتا یہاں تک کہ شام ہو جاتی یہ عمل ہزار مہینہ تک کرتا رہا فانزل اللہ ہذہ الآیۃ ۔

لیلۃ القدر کے متعلق علماء کا اقوال چالیس سے متجاوز ہیں جن کو عمدہ اور فتح (۲) میں دیکھا جاسکتا ہے خلاصہ ان کا یہ ہے کہ آیۃ القدر پورے سال میں دائر ہے کما ہوا المشہور عن ابی حنیفۃ وابن مسعود وابن عباس وکرمۃ یا صرف رمضان میں ہے کما ہو عند الجہور پھر پورے رمضان میں ہے کما ہو عند البعض یا عشر او آخر میں ہے کما ہو عند الجہور پھر آخری عشرہ میں کسی مخصوص وصف کی راتوں میں ہے یا شائع ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ زیادہ توقع طاق راتوں میں کی جانی چاہئے پھر ان میں عند الشافعی اکیس کو زیادہ احتمال ہے جبکہ جہور کے نزدیک ستائیس کو زیادہ امید ہے امام احمد رحمہ اللہ کا یہی موقف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ترمذی نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔

"یحاور" یہ اہل مدینہ کی لغت ہے بمعنی یعتکف کما قال الترمذی تعنی یعتکف۔

"فی العشر الاواخر" بکسر الخاء آخری کی جمع ہے نہ کہ آخر کی۔

"تحروا" تحری کسی چیز کی طلب میں کوشش کرنا یعنی آخری راتوں میں ڈھونڈنے کی کوشش کرو۔

باب ماجاء فی لیلۃ القدر

(۱) تفسیر ابن کثیر اردو ج: ۵ ص: ۸۳ "تفسیر سورۃ القدر" ایضاً تفسیر الطبری ج: ۳ ص: ۱۶۷ "تفسیر سورۃ القدر"

(۲) راجع للتفصیل فتح الباری ج: ۳ ص: ۱۲۵۹ الی ۲۶۷ "باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر"

”فقال الشافعی کان هذا عندی“ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بارے میں مختلف روایات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور علیہ السلام سے مختلف سالکین آ کر سوالات کرتے کوئی کہتا کہ اکیس کو تلاش کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہاں کوئی کہتا کہ تیئیس کو تلاش کریں مثلاً تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ”التمسوها فی لیلة کذا“ لیکن ملا علی قاری (3) نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان الفاظ میں حدیث نہیں ملتی ہے پھر متعدد احادیث اس معنی کی طرف راجع کرنے کی کیا دلیل ہے؟

”لیس لها شعاع“ یہ نشانی اور علامت کے طور پر ہے کہ اس رات کے اختتام پر طلوع شمس کے وقت جب فرشتے واپس جاتے ہیں تو ان کی کثرت کی وجہ سے سورج کی شعاع دھیمی لگتی ہے لیکن علامت چونکہ ذی علامت سے عام بھی ہو سکتی ہے اس لئے اس کو دلیل نہ سمجھا جائے یہ بھی ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے یہ ارشاد اسی سال کے لئے فرمایا ہو تا ہم ضروری نہیں کہ یہ علامات ہر کس و ناکس دیکھ سکے ایک اور علامت کے طور پر بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ سورت قدر میں ”لیلة القدر“ کا لفظ تین بار آیا ہے اور اس کے نو حروف ہیں اس لئے تین ضرب نو سے ستائیس کا عدد بنتا ہے۔ (4)

پھر اس علامت کا فائدہ یہ ہے کہ جس نے قیام کیا ہو وہ اللہ کا شکر ادا کرے اور جس سے یہ کرامت فوت ہو گئی ہو وہ افسوس کر کے آئندہ اس کا تدارک کرے اور یہ نشانی شروع میں نہیں بتائی گئی تاکہ ابہام بحال رہے۔

”التمسوها فی تسع یقین او سبع یقین“ الخ مراد اس سے اکیس تیئیس وغیرہ یعنی طاق راتیں ہیں جبکہ بعض نے اسے ظاہر پر حمل کر کے بائیس اور چوبیس وغیرہ پر محمول کیا ہے مگر اس طرح طاق راتوں کے متعلق احادیث کے ساتھ تعارض پیدا ہوگا اس لئے پہلی شرح زیادہ اولی وارح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اکیس مراد لینے کی صورت میں تو دس راتیں باقی رہتی ہیں اور تیئیس کو تو آٹھ علی ہذا پھر یہ مطلب کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اغلب و یقینی عدد پر محمول ہے کہ مہینہ میں انتیس دن تو ہیں ہی جبکہ تیس میں شک

(3) مرقات ج: ۴ ص: ۳۱۵ ”باب لیلة القدر“

(4) راجع تفصیل علامات لیلة القدر فتح الباری ج: ۴ ص: ۲۶۱ ”باب تحری لیلة القدر فی الوتر من العشر الاواخر“

ہوتا ہے لہذا اس صورت کے پیش نظر یہ کہا گیا ہے یا پھر اگر تیس دن کے ماہ کے تناظر میں دیکھا جائے تو مراد یہ ہے کہ اس کے بعد نو اور سات وغیرہ باقی ہوں پھر کوئی اشکال نہیں ہوگا شیخ نے لمعات میں لکھا ہے کہ حضور علیہ السلام کا مقصد ان سب راتوں میں تردد و ابہام ظاہر کرنا ہے کہ کس کو کیا معلوم کہ نوراتیں اکیس کو رہتی ہیں یا بائیس کو مثلاً لہذا عشرہ اخیرہ میں ہر رات قابل اہتمام ہے۔

محدث دہلوی صاحب کا یہ ارشاد بہت اہم ہے کیونکہ اگر پہلا مطلب ہی ہوتا تو پھر بجائے پیچھے کے آگے سے گنتی فرماتے کہ اکیس تیس وغیرہ کو ڈھونڈ و نیز جو رات ہمارے یہاں بائیس ہے وہ سعودی وغیرہ میں نہیں ہے لہذا ہر رات کو احتمال ہے۔ (مذہب و لا تعجل)

باب منہ

عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوقظ اہلہ فی العشر الاواخر من رمضان۔

رجال:-

(ابی اسحق) هو السبعی۔ (ہبیرہ) بضم ہاء وفتح الباء۔ (ابن یریم) بروزن عظیم قال

الحافظ لا باس به وقد عیب بالتشیع۔

معارف میں ہے کہ مختار بن ابی عبید الثقفی نے جب عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں کوفہ پر غلبہ حاصل کر لیا تھا تو اس نے مختار سے تعاون کیا تھا اور شاید یہی وجہ ہو کہ شیخین اس کی حدیث سے بچتے ہیں تاہم عند البعض یہ بات وجہ جرح نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ترمذی نے اس کی حدیث کو صحیح کہا لہذا توثیقہ عندہ۔ ☆

تشریح:-

”کان یوقظ اہلہ“ یعنی نماز کے لئے اٹھاتے۔

”یجتہد فی العشر الاواخر“ یعنی مزید عبادت اور طاعت کرنے میں بھرپور کوشش فرماتے۔

”مالا یجتہد فی غیرہا“ کہ جتنی محنت آخری عشرہ کے علاوہ باقی ایام میں نہ فرماتے یہ مبالغہ لیلۃ

القدر کی طلب میں ہوتا تھا۔

ابن العربیٰ فرماتے ہیں کہ رمضان و عشر اواخر حضور علیہ السلام کی خصوصیات میں سے ہیں یعنی ان انعامات میں سے ہیں جو اللہ نے حضور علیہ السلام کی وساطت سے اس امت کو بطور خاص عطاء فرمائے ہیں۔

لكن النبي صلى الله عليه وسلم خص على رمضان وخص بالتخصيص العشر
الاواخر وكان صلى الله عليه وسلم فيها يحيى ليله ويوقظ اهله ويشذ المئزر
.....الى ان قال..... ومن فضل الله على هذه الامة..... ان اعطاهم ليلة
القدر الخ -

باب ماجاء في الصوم في الشتاء

عن عامر بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الغنيمة الباردة الصوم في الشتاء۔

رجال:-

(عن نمیر) یہ لفظ مصغر پڑھا جائے گا۔

(عرب) بفتح العين و کسر الراء عظیم و امیر کے وزن پر مقبول من الثامنة۔

(عن عامر بن مسعود) بن امیہ بن خلف الجمعی تقریب میں ہے۔

يقال له صحبة وذكره ابن حبان وغيره في التابعين۔

امام احمد رحمہ اللہ اور امام بخاری بھی عدم صحبت کے قائل ہیں لہذا یہ حدیث مرسل ہے۔ ☆

تشریح:-

”الغنيمة الباردة الصوم في الشتاء“ چونکہ سردیوں میں رات لمبی ہوتی ہے اور دن چھوٹا اس لئے

بھوک اور پیاس کی مشقت و تعب برداشت کئے بغیر ثواب مل جاتا ہے اور نفس کے ساتھ کوئی خاص مقابلہ نہیں کرنا

پڑتا اس کی مثال حضور علیہ السلام نے اس غنیمت سے دی جو دشمن سے لڑے بغیر اور جنگ کی آگ میں تپتے بغیر حاصل کی جائے۔

عراقی نے اسے حضور علیہ السلام کی امثلہ میں ذکر کیا ہے۔ طبیی فرماتے ہیں کہ ترکیب میں قلب ہے اصل کلام یوں ہے ”الصوم فی الشتاء كالغنيمة الباردة“ اس کا فائدہ مبالغہ کرنا ہے کہ ناقص کو کامل سے ملحق کیا جائے جیسے ”الاسد كزید“ حالانکہ اصل میں زید کا لاسد ہے يجعل الاصل كالفرع والفرع كالاصل يبلغ التشبيه الى الدرجة القصوى فی المبالغة۔

باب ماجاء ”وعلى الذين يطيقونه“

عن سلمة بن الاكوع قال لما نزلت: ”وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين“ كان من اراد ان يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسخها۔
تشریح:-

”وعلى الذين يطيقونه“ اس روایت کے مطابق یہ آیت منسوخ ہے ناسخ یہ آیت مؤخرہ ہے ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه“ جیسے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح ہے اور یہی جمہور کا قول ہے علی ہذا یہ آیت رمضان کے بارے میں ہوئی اور ”یطيقونه“ کی ضمیر صوم کی طرف عائد ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء صوم اور فدیہ میں اختیار تھا کہ جو آدمی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا اسے روزہ رکھنے یا اس کے بجائے فدیہ دینے میں اختیار تھا جو عند العراقيين گندم کا نصف صاع اور باقی اجناس کا ایک صاع ہے جبکہ حجازیین کے نزدیک ایک مد ہے كما قال العيني۔

ترمذی کی یہ روایت صحیحین وغیرہ میں بھی ہے مسلم (۱) میں حضرت سلمہ بن الاكوع رضی اللہ عنہ سے

باب ماجاء وعلى الذين يطيقونه

(۱) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۱ ”باب بیان نسخ قول اللہ تعالیٰ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين“

ایک روایت میں نسبتاً زیادہ تصریح ہے کہ یہ آیت رمضان کے بارے میں ہے۔

عن سلمة بن الاكوع انه قال كنا في رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من شاء صام ومن شاء افطر فافتدى بطعام مسكين حتى انزلت هذه الآية "فمن شهد منكم الشهر فليصم"۔

اور عقلاً بھی یہ بات صحیح نظر آتی ہے کہ یہ اختیار رمضان سے متعلق ہو کیونکہ ارکان اسلام پر نظر کرنے سے یہی حکمت واضح نظر آتی ہے کہ شریعت کے احکام میں بتدریج اضافہ اور لزوم ہوا ہے تاکہ طبائع کے خوگر ہونے کے مطابق تکلیف ڈالی جائے جیسے پہلے ایک ہی نماز تھی یعنی صلاة اللیل پھر فجر و عصر کی فرض ہوئیں اور بالآخر پانچ نمازیں مقرر ہوئیں مگر ان میں بھی کلام کی کسی حد تک اجازت تھی جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں کچھ دیگر آراء بھی ہیں جو اختصاراً پیش کی جاتی ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ بھی رکھے اور فدیہ بھی دے تاکہ عبادت بدئی اور مالی دونوں جمع ہو سکیں۔

حضرت شاہ انور شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت ایام بیض کے متعلق ہے نہ کہ رمضان کے بارے میں اور استدلال ابوداؤد (2) میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے کیا ہے۔

فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة ايام من كل شهر ويصوم

عاشوراء فانزل الله (كتب عليكم الصيام الخ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رمضان سے متعلق نہیں ہے۔

مگر شاہ صاحب کے تلمیذ رشید فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے شرح صدر نہیں ہو رہا کیونکہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ان کی مختصر روایت اگرچہ حضرت سلمہ بن الاكوع رضی اللہ عنہ کی روایت سے متعارض نظر آتی ہے لیکن مفصل بالکل موافق ہے۔

فيساق احمد وابى داؤد المطول فى بيان احوال الصيام الثلاثة هكذا: فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فجعل يصوم من كل شهر ثلاثة ايام وصيام عاشوراء ثم ان الذى فرض عليه الصيام وانزل الله تعالى "يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ... الى ... وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" فكان من شاء صام ومن شاء اطعم مسكيناً فاجزا ذلك عنه ثم ان الله عز وجل انزل الآية الاخرى: "شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن الخ"۔

بنوری صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں اگرچہ کچھ اجمال ابھی بھی رہتا ہے مگر متبادر یہی ہے کہ یہ رمضان کے بارے میں ہے اور اس کی تائید میں بیہقی کی روایت پیش کی ہے جس میں اس مقصد مذکور کی تصریح ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت صدقۃ الفطر کے بارے میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ روزہ دار اخیر میں صدقۃ الفطر بھی دیدے یہ ایسا ہے جیسے عید البقر میں تکبیرات کا حکم ہے تو یہاں صدقہ کا حکم دیا فعلی ہذا "یطبقونہ" کی ضمیر فدیہ طعام مسکین کی طرف راجع ہے جو رتبہ مقدم ہے کیونکہ علی الذین الخ خبر مقدم ہے اور "فدیہ" الخ مبتدأ مؤخر ہے اور تذکیر ضمیر کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ سے مراد وہی طعام ہے جو اس کے بعد مذکور ہے اور مذکور ہے۔

لیکن بنوری صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سیاق کلام اس توجیہ کے منافی ہے کیونکہ آگے ہے "وان تصوموا خیر لکم"۔

ان تینوں اقوال کے مطابق یہ آیت محکم ہے دراصل ان حضرات کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ قرآن میں نسخ کا دائرہ کم از کم رہے۔

حضرت گنگوہی صاحب علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا یہ آیت منسوخ ہے یا محکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے اپنے فہم کے مطابق اور اس آیت میں مختلف احتمالات کے مطابق عمل کیا اور چونکہ وحی سے کوئی معنی متعین نہیں ہوا

تھا اس لیے حضور علیہ السلام نے بھی ان کو نہیں روکا پھر جب دوسری آیت نازل ہوئی تو جس نے اسی صورت پر عمل کیا تھا جو دوسری آیت میں متعین ہوئی تو اس نے اسے محکم کہا ہے اور جس نے کسی اور صورت پر عمل کیا تھا اس نے نسخ کا قول کیا۔ اس لئے امام نووی (3) فرماتے ہیں۔

قال القاضي اختلاف السلف في الاولى هل هي محكمة او مخصوصة او منسوخة كلها او بعضها فقال الجمهور: منسوخة لقول سلمة ثم اختلفوا هل بقي منها ما لم ينسخ فروى عن ابن عمر والجمهور ان حكم الاطعام باق على من لم يطق الصوم لكبر وقال جماعة من السلف ومالك وابو ثور وداود: جميع الاطعام منسوخ وليس على الكبير اذا لم يطق الصوم اطعام واسحبه له مالك وقال قتادة كانت الرخصة لكبير يقدر على الصوم ثم نسخ فيه وبقي فيمن لا يطيق وقال ابن عباس وغيره نزلت في الكبير والمريض الذين لا يقدران على الصوم فهي عنده محكمة لكن المريض يقضى اذا برأ واكثر العلماء على انه لا اطعام على المريض۔

اسکے علاوہ بھی متعدد اقوال نقل کئے ہیں فمن شاء الاطلاع فليراجع شرح مسلم

ج: ۱ ص: ۳۶۱۔

”طعام مسکین“ فدیہ سے بدل یا بیان ہے۔



(3) النوادی علی مسلم ج: ۱ ص: ۳۶۱ ”باب بیان نسخ قول اللہ تعالیٰ علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“

باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرًا

عن محمد بن کعب انه قال: اتيت انس بن مالك في رمضان وهو يريد سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر فدعى بطعام فاكل فقلت له سنة فقال سنة ثم ركب۔

رجال:۔

(عبداللہ بن جعفر) بن نجیح السعدی مولاهم ابو جعفر المدنی والد علی بن المدینی بصری اصلہ من المدینة ضعیف من الثامنة يقال تغير حفظه بآخره كذا في التقريب وقال الذهبي في الميزان: متفق على ضعفه۔

تاہم امام ترمذی کی تحسین شاید اگلی روایت کی متابعت کی وجہ سے ہے۔ ☆

تشریح:۔

امام ترمذی نے دوسری سند کے ساتھ متن ذکر نہیں کیا ہے ابن العربیؒ نے عارضہ میں اسے بیان کیا ہے۔

عن محمد بن كعب: اتيت انس بن مالك في رمضان وهو يريد السفر قدر حلت دابة ولبس ثياب السفر وتقارب غروب الشمس فدعا بطعام فاكل منه ثم ركب فقلت: سنة؟ قال نعم۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں و ہذا صحیح۔ گویا مذکورہ حدیث میں یہ صورت عصر اور مغرب کے درمیان پیش آئی ہے۔

”وقد رحلت له راحلته“ بصیغہ مجہول راحلہ کا اطلاق عمدہ اور نجیب اونٹ یا اونٹنی پر ہوتا ہے جو اسفار پر قوت سے قدرت رکھتا ہو اس میں تاء مبالغہ کے لئے ہے اس لئے مذکورہ مؤنث اس میں برابر ہیں۔

’فقلت له سنة؟‘ ای ہذا سنة؟ ”فقال سنة“ یعنی نعم ہذا سنة۔ اس مضمون کی ایک اور حدیث

ابوداؤد (1) میں بھی ہے۔

”قال جعفر ابن جبر قال: كنت مع ابی بصرۃ الغفاری صاحب رسول اللہ فی سفینۃ من الفسطاط فی رمضان فرفع ثم قرب غداء قال جعفر فی حدیثہ فلم یجاوز البیوت حتی دعا بالسفرة قال اقترب قلت الست ترى البیوت؟ قال ابو بصرۃ اترغب عن سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال جعفر فی حدیثہ فاکل۔“

امام احمد رحمہ اللہ (2) کی روایت میں ہے کہ:

قال: رکت مع ابی بصرۃ من الفسطاط الی الاسکندریۃ فی سفینۃ۔“
یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ جس دن سفر کا ارادہ ہو تو آیا محض ارادہ کی بناء پر افطار کی رخصت ہے یا پھر نکلنا بھی شرط ہے اور نکلنے کی صورت میں آیا مطلقاً اجازت ہے یا پھر طلوع فجر سے پہلے کی قید ہے؟
تو ظاہر یہ اور امام احمد رحمہ اللہ و اسحق کے نزدیک اگر اس نے سفر کا ارادہ کر لیا ہو تو اگرچہ ابھی گھر ہی میں ہو اسے افطار کی اجازت ہے ہاں نماز قصر کے لئے خروج من البلد لازمی ہے کما قال الترمذی جبکہ جمہور کے نزدیک صرف ارادہ و نیت سفر کافی نہیں ہے۔ پھر جمہور اور حنفیہ کے نزدیک اگر طلوع فجر سے پہلے نکلا تو افطار کر سکتا ہے اگرچہ افضل رکھنا ہے مگر طلوع فجر کے بعد اتمام لازمی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ و اسحق کے نزدیک اس میں بھی افطار جائز ہے۔

پھر اگر کسی نے افطار کیا یعنی اثناء النہار میں تو اس پر صرف قضاء ہے کفارہ نہیں۔ معارف میں ہے۔

ثم من افطر عند المانعین فقال مالک علیہ القضاء ولا کفارة فیہ وبہ قال

ابو حنیفۃ و الشافعی۔

امام احمد رحمہ اللہ و ظاہر یہ کہ استدلال مذکورہ دونوں حدیثوں سے ہے۔

باب فی من اکل ثم خرج یزید سفرأ

(1) ابوداؤد ج: اص: ۳۳۵ ”باب متی یفطر المسافر اذا خرج“

(2) مسند احمد بن حنبل ج: ۱۰ ص: ۳۵۱ رقم حدیث: ۲۷۳۰۲ (۶/۳۹۸) شاکر

جمہور کا استدلال:- اس بارے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ روزہ کی فرضیت قرآن اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور افطار کی رخصت قرآن میں صرف سفر اور مرض کی وجہ سے آئی ہے اور مرضہ ملحق بہما ہے جبکہ نیت اور قصد سفر میں کسی طرح داخل نہیں ہے نہ صراحۃً اور نہ دلالتاً کیونکہ نیت کرنے میں تو کوئی مشقت نہیں لہذا اس حدیث سے رخصت ماننا گویا کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام سے صرف دو ہی رمضانوں میں سفر ثابت ہے بدر اور فتح مکہ کے سال بدر میں افطار معرکہ کے وقت منقول ہے اور فتح مکہ کے سفر میں راستہ میں گویا پہلے دن یعنی خروج کے دن افطار ثابت نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے ترمذی اور ابوداؤد کی روایات کے تین جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)..... پہلا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ ان حضرات کا مذہب ہو اور ایسے کتنے مسائل ہیں کہ ان میں بعض صحابہ کا موقف جمہور کے خلاف ہوتا ہے اور اسکو سنت کہنا سرفوع ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ کبھی صحابی اپنے اجتہاد کو بھی سنت کہتا ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے یہ ارشاد دوران سفر کسی جگہ میں نزول کی حالت

میں فرمایا ہو۔

(۳)..... تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب نے دیا ہے کہ عرب کی عادت ہے کہ جب قافلہ روانہ

ہوتا ہے تو سفر کے دن سے ایک دو روز پہلے لوگ آ کر شہر کے باہر کسی متعین جگہ پر جمع ہوتے ہیں جہاں آدمی مسافر ہی ہوتا ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کھانا تناول فرمانے کے بعد فوراً بعد سفر شروع کیا حالانکہ سفر اکیلے نہیں ہوا کرتا تھا باقی ابوداؤد کی روایت میں جو یہ ہے کہ بیوت نظر آ رہے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خروج شرط ہے عدم رؤیت شرط نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت کا ایک اور جواب بھی صاحب بذل نے دیا ہے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے یہ سفرات کو

شروع کیا ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فی تحفة الصائم

عن الحسن بن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تحفة الصائم الدھن والمجھر۔

رجال:-

(سعد بن طریف) الحنظلی الکوفی متروک ورماء ابن حبان بالوضع وکان رافضیاً اس لئے ترمذی نے فرمایا لیس اسنادہ بذاك وسعد يضعف۔

(عمیر بن مامون) مقبول من الرابعة قال الترمذی: ويقال عمیر بن مامون ایضاً۔ ☆

تشریح:-

”والمجھر“ بروزن منبر جس میں بخور کے لیے عود اور لوبان وغیرہ رکھ کر جلا دیا جاتا ہے اور نفس خوشبو پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔

چونکہ روزہ دار کھانے پینے کی چیز سے تو استفادہ نہیں کر سکتا ہے اس لئے طیب اور بخور کا تذکرہ کیا کہ یہی مناسب حال ہے۔

نہا یہ میں ہے یعنی ”انہ یذهب عنه مشقة الصوم وشدته“۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ جس چیز کی دھونی دی جاتی ہے تو اس کی خوشبو بغیر دھواں لئے بھی حاصل کی جاسکتی ہے لہذا اسے یہ نہ سمجھا جائے کہ دھواں مفسد صوم مطلقاً نہیں ہے کما مر من قبل بعض لوگ یہ فرق کرتے ہیں کہ خوشبو اور دھواں وغیرہ معدے میں نہیں جاتا ہے بلکہ پھیپھڑوں میں جاتا ہے یعنی سانس کی نالی میں جاتا ہے نہ کہ خوراک کی نالی میں مگر یہ فرق صحیح نہیں کیونکہ جو چیز حلق سے اتر جائے پھر آگے جہاں بھی جائے وہ مفسد صوم ہے اصل بات لطیف اور کثیف ذات اور اثر یا پھر ممکن التحرز اور معتذر یا غیر ممکن التحرز کی ہے فلیتذکر اور یہی وجہ ہے کہ اگر اچانک کسی منہ میں جا کر حلق سے اتر جائے تو مفسد صوم نہیں اگرچہ وہ ذات اور ذی حجم چیز ہے

مگر چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں اس لئے معاف ہے۔

اس حدیث سے ندب تحفہ معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تحفہ ایسی چیز کا ہونا چاہئے جو اس شخص کے حال سے زیادہ موافق اور مناسب ہو۔

باب ماجاء فی الفطر والاضحی متی یکون؟

رجال:-

(عن محمد بن المنکدر) محمد بن المنکدر کا سماع عن عائشہ ثابت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے امام ترمذی فرماتے ہیں۔

سالت محمداً قلت له محمد بن المنکدر سمع من عائشة قال نعم يقول في حديثه سمعت عائشة۔

یعنی عند البخاری سماع ثابت ہے اس لئے امام ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے گویا لفظ ”عن“ سے انقطاع کا شبہ نہیں ہونا چاہئے۔
معارف میں ہے کہ:

وجنح صاحب ”التہذیب“ الی عدم سماعه منها حیث قال: وقد قال ابن معین وابوبکر البزار: لم یسمع من ابی هريرة وقال ابو زرعة: لم یلقه واذکان کذا لک فلم یلق عائشة لانها ماتت قبله وبالجملة قال الحافظ ایضاً ان روايته عن عائشة وابی هريرة وابی ایوب وقائدة وسفينة ونحوهم مرسلۃ۔ ☆

ملفوظ:-

اس حدیث سے متعلقہ بحث ”باب ماجاء ان الفطر یوم تفترون الخ“ میں گزری ہے فلیراجع۔ جس کا حاصل مطلب یہ ہے کہ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں اعتبار جماعت و اکثریت کو ہوگی شرعاً وہی عید ہوگی جس کو عامۃ

الناس عید کہیں اسی طرح حج بھی ہے اس میں فلکی حسابات یا شخصی رائے و رویت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه

عن انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعتکف فی العشر الاواخر من رمضان فلم یعتکف عاماً فلما کان فی العام المقبل اعتکف عشرين۔

تشریح:-

بظاہر اس حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت نہیں ہے اس کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ مراد اس لفظ سے ”فلم یعتکف“ فلم یتم ہے گویا اس میں اس تفصیلی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے کہ امہات المؤمنین کے خیمے مسجد میں دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعتکاف ختم کر دیا تھا۔

مگر یہ توجیہ صحیح نہیں کیونکہ اس واقعہ میں حضور علیہ السلام نے عام المقبل میں نہیں بلکہ شوال میں یعنی اسی سال قضا اعتکاف کیا تھا اس لئے صحیح یہ ہے کہ اس میں سفر کے عذر کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ نسائی (1) وغیرہ میں ہے ”فسافر عاماً فلم یعتکف“ الخ پھر مناسبت اس طرح ہوگی کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف شروع کئے بغیر بطور قضا کیا تو اگر شروع کرنے کے بعد ختم فرماتے تو بطریق اولیٰ قضا کرتے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اعتکاف ٹوٹنے کے بعد بطور قضا دوبارہ لازمی ہے یا نہیں؟ امام ترمذی نے دو قول ذکر کئے ہیں ایک امام مالک رحمہ اللہ کا کہ قضا لازم ہے دوسرا امام شافعی رحمہ اللہ کا کہ قضا لازم نہیں ہے حنفیہ کا مسلک مثل مالکیہ ہے۔

مالکیہ کا استدلال حدیث الباب سے ہے ابن عبد البر امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے بعد لکھتے ہیں۔

هذا قول جماهير العلماء لان الاعتکاف وان لم یکن واجباً الا علی من نذرہ

باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه

(1) سنن النسائی لم اجده واللہ اعلم رواہ الحاکم فی المستدرک ص: ۴۳۹ ج: ۱ ”الاعتکاف“ کتاب الصوم

فانه يجب بالدخول فيه كالصلاة النافلة والحج والعمرة۔

معارف میں ہے کہ حنفیہ کی کتب سے معصوم ہوتا ہے کہ مسنون اعتکاف ٹوٹنے کی صورت میں ایک دن کی قضا لازمی ہوگی یعنی جس دن ٹوٹا ہے اسی دن کا فقط۔
حنابلہ کا قول شافعیہ کی طرح ہے امام شافعی رحمہ اللہ اس حدیث میں تاویل کرتے ہیں کہ یہ قضاء استحباباً تھی نہ کہ وجوباً۔

گویا یہ اختلاف مبنی ہے اس اختلاف پر کہ نفل عمل شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ہر نفل شروع سے لازم ہو جاتا ہے وقد مر التفصیل من قبل۔ شافعیہ کے نزدیک سوائے حج و عمرہ کے کوئی نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا حج و عمرے کا استثناء شاید وہ اس آیت کی وجہ سے کرتے ہیں ”واتموا الحج والعمرة لله“۔

باب المعتكف يخرج لحاجته ام لا؟

عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف ادنى الى راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا الحاجة الانسان۔

رجال:-

(عن مالک بن انس عن ابن شہاب عن عروة وعمرہ عن عائشة) یہ مروجہ نسخہ کے مطابق ہے یعنی امام زہری عروہ اور عمرہ دونوں سے روایت کرتے ہیں۔ بخاری (1) میں بھی اسی طرح ہے تاہم مالک کی جگہ وہاں لیث ہیں ایک روایت میں اوزاعی عن الزہری بھی اسی طرح ہے۔ جبکہ دوسری اسانید میں عن عروہ عن عمرہ عن عائشة ہے جیسا کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

باب المعتكف يخرج لحاجته ام لا

(1) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۷۲ ”باب المعتكف لا يدخل البيت الا الحاجة“

ہکذا رواہ غیر واحد عن مالک بن انس عن ابن شہاب عن عروۃ عن عمرۃ عن

عائشۃ والصحیح عن عروۃ وعمرۃ عن عائشۃ ہکذا رواہ الملیث بن سعد الخ

بجاء بعض نسخوں میں اس کے بالکل برعکس ہے۔ امام ابو داؤد (2) فرماتے ہیں۔

ولہ یتابع احد مالکاً علی عروۃ عن عمرۃ الخ

حافظ ابن حجر فتح (3) میں فرماتے ہیں۔

واتفقوا علی ان الصواب قول الملیث وان الباقین اختصروا منه ذکر عمرۃ الخ۔ ☆

تشریح:-

(اوئی) دنوت بمعنی قرب کے ہے یعنی ”قرب الی“ بشہید الیاء۔ اسے صحیحین (4) میں یہ اضافہ بھی

ہے ”وہو فی المسجد“۔

”فارحله“ ترجمیل سے بمعنی کٹھی کرنے کے یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دنوں میں سر

مبارک میرے حجرے کے طرف جھکا کر میرے قریب کرتے کیونکہ حجرہ اور مسجد متصل ہیں اور درمیان میں دروازہ

بھی تھا اور کھڑکی سے قریب کرنا بھی ہو سکتا ہے تو میں تیل لگا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں کٹھا کرتی۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتکف کے لئے تنظف اور خوشبو کا استعمال منع نہیں ہے۔

قال الحافظ فی الفتح (5): والجمهور علی انه لایکرہ فیہ الا ما یکرہ فی

المسجد وعن مالک تکرہ فیہ الصنائع والحرف حتی طلب العلم۔

ابن المکلف فرماتے ہیں۔

فیہ دلیل علی ان المعتکف لو اخرج بعض اجزائه من المسجد لایبطل

(2) بیہقی ج ۱ ص ۳۸۱ ”المعتکف یدخل البیت لحاجۃ“

(3) فتح الباری ج ۳ ص ۲۰۳ ”باب لایدخل البیت الا لحاجۃ“

(4) فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۲ ”باب المعتکف لایدخل البیت الا لحاجۃ“

(5) فتح الباری ج ۳ ص ۲۰۳ ”باب الحائض ترجمس راس المعتکف“

اعتکافہ۔

کیونکہ اس کو خروج نہیں کہا جاتا ہے۔

”وكان لا يدخل البيت الحاجة الانسان“ راوی یعنی امام زہری نے اس کی تفسیر ”بالبول والغائط“ کی ہے اس لئے ان دونوں کی رخصت پر تو اتفاق ہے اور قے وغیرہ بھی اسی کے حکم میں ہے لیکن باقی حوائج جیسے کھانا پینا وغیرہما تو یہ اختلافی ہیں۔

عام فقہاء مطلق حاجت کے لئے خروج کے قائل ہیں البتہ خروج مقید ہے بقدر الحاجة پھر حاجت عام ہے چاہے طبعیہ ہو جیسے پیشاب اور قے وغیرہ یا پھر شرعیہ ہو جیسے وضو وغیرہ یا ان کے مقدمات اور لوازمات ہوں جیسے آنا اور جانا وغیرہ۔

لہذا ان دو باتوں کو ملحوظ رکھ کر فقہاء نے ان پر متعدد تفریعات کی ہیں مثلاً اگر جمعے کے لئے جانا پڑے تو ایسے وقت میں جانے کی پابندی کرے کہ جمعہ اور چار رکعت سنت جو بعد الجمعہ ہیں وہ پڑھ سکے اور فوراً لوٹ جائے یہ تو اتفاقاً ہے یا چھ رکعات سنت علی الخلاف فی السنن۔

غسل جمعہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں احتیاط اسی میں ہے کہ نہ کیا جائے اسی طرح ٹھنڈک کے لئے غسل یا وضو اور وضو علی الوضو کے لئے نکلنا مفسد اعتکاف ہے۔

عیادت مریض اور شہود جنازہ کے قصد سے نکلنا بالاتفاق جائز نہیں البتہ اگر ضمناً عیادت کر لے مثلاً چلتے چلتے بیمار پرسی کر لے تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر اتفاق سے اس کی منزل مقصود کے راستے میں جنازہ کے ساتھ چلنا پڑے تو بھی جائز ہے بشرطیکہ منزل مراد سے زیادہ اتباع نہ کیا جائے بعض نے ضمناً نماز جنازہ کو بھی جائز کہا ہے۔

اگر بیت الخلاء تک دور استے گئے ہوں اور یہ دور والا اختیار کرے یا بیت الخلاء دو ہوں اور یہ دور والے میں جائے تو معارف میں ہے کہ اس میں ابن عابدین نے تردد کا اظہار کیا ہے مگر اخیراً جواز کی طرف مائل ہوئے کما فی البدائع اباس بہ۔

اگر بیت الخلاء مشغول ہو تو اس کا انتظار جائز ہے البتہ اگر مسجد ہی میں پتہ چلا کہ بیت الخلاء مصروف ہے

تو جب تک خالی نہ ہو مسجد سے نہیں نکلنا چاہئے ان جزئیات کی تفصیل فتاویٰ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر عیادت مریض اور جنازہ کو اگر شروع ہی سے مشروط کیا جائے تو حاجت پڑنے پر سفیان ثوری ابن المبارک، امام شافعی رحمہ اللہ و اسحق کے نزدیک یہ جائز ہے یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اشراط احرام کی طرح اس کی کوئی حیثیت نہیں ہاں نفلی اور منذر اعتکاف میں اشراط صحیح ہے۔

جو کام مسجد میں انجام دیا جاسکتا ہے اور وہ مسجد میں ممنوع نہ ہو تو اس کے لئے باہر جانا جائز نہیں جیسے کھانا پینا اور بیع و شراء جو اپنی ضرورت سے متعلق ہو۔

البتہ مبیعہ مسجد میں حاضر نہیں کیا جائے گا گو کہ غیر معتکف کے لئے بیع و شراء مطلقاً مسجد میں مکروہ ہے ہاں اگر کھانا لانے والا اور کوئی نہ ہو تو لینے کے لئے جانے کی اجازت ہے۔

پھر مسجد سے کتنی دیر باہر سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے۔ تو ہدایہ (6) میں ہے۔

”ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند أبي حنيفة لوجود

المنافى۔

اور یہ قیاس کا جواب ہے۔

وقالا: لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم وهو الاستحسان۔

اسلوب ہدایہ کے مطابق اسی کو صاحب ہدایہ نے رائج قرار دیا ہے تاہم پہلا قول احوط ہے اگرچہ دوسرا

اوسع ہے۔

”ورأوا للمعتكف اذا كان في مصر يجمع فيه الخ“ یہ امام زہری کے نزدیک ہے کہ اعتکاف

جامع مسجد میں ہی ہونا چاہئے جمہور کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے تاہم عند الحنفیہ اس میں پانچوں نمازوں کی جماعت شرط اعتکاف ہے۔

اس عبارت سے حنفیہ کے جمعہ کے لئے مصر کے اشراط کی تائید ہوتی ہے عورت مسجد میں اعتکاف نہ

کرے بلکہ گھر میں کوئی جگہ مختص کر کے بیٹھ جائے اور مذکورہ شرائط کے مطابق پابندی کرے۔

باب ماجاء فی قیام شهر رمضان

عن ابی ذر قال صمنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصل بنا حتی بقی سبع من الشهر فقام بنا حتی ذهب ثلث اللیل ثم لم یقم بنا فی السادسة وقام بنا فی الخامسة حتی ذهب شطر اللیل فقلنا یا رسول اللہ لو نفلتنا بقیة لیلتنا هذه فقال انه من قام مع الامام حتی ینصرف کتب له قیام لیلة ثم لم یصل بنا حتی بقی ثلث من الشهر وصلى بنا فی الثالثة ودعى اهله ونسائه فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح قلت له وما الفلاح؟ قال السحور۔

تشریح:-

”صمنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ مراد رمضان ہے۔

”فلم یصل بنا“ یعنی رمضان کی راتوں میں سوائے فرض نماز کے کوئی نماز جماعت کے ساتھ

نہیں پڑھائی۔

”حتى بقی سبع من الشهر“ مراد تیس ویں رات ہے اگر اس رات کے ساتھ سات مراد ہوں تو پھر

باعتبار متیقن کے کہا کیونکہ مہینہ انتیس راتیں یقینی ہوتی ہیں۔

”لو نفلتنا بقیة لیلتنا هذه؟“ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اگر آپ مزید نصف رات جو باقی

ہے بھی قیام فرماتے؟ اس توجیہ کے مطابق کثرت صلوٰۃ لازمی نہیں ہاں طول قیام لازم آتا ہے دوسرا مطلب یہ ہے

کہ ”لو نفلتنا ای لو زدتنا من لصلوٰۃ“ کہ اگر آپ مزید نماز پڑھاتے اس سے کثرت رکعات لازم آتی ہے۔

اس روایت سے لیا لی رمضان میں نماز تراویح ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ روایت صحیح بھی ہے اور صریح بھی

ترمذی کے علاوہ ابوداؤد (1) نسائی (2) اور ابن ماجہ (3) نے بھی اس کی تخریج کی ہے ابوداؤد نے اس پر سکوت

باب ماجاء فی قیام شهر رمضان

(1) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۲۰۲ ”باب فی قیام شهر رمضان“ کتاب الصلوٰۃ (2) سنن النسائی ج: ۱ ص: ۲۰۰ ”باب ثواب من صلی

مع الامام حتی ینصرف“ کتاب الہی (3) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۹۴ ”باب ماجاء فی قیام شهر رمضان“

کیا ہے اور ترمذی و حاکم (4) نے تصحیح کی ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ تراویح کی تعداد رکعات کتنی ہے۔ امام ترمذی نے دو ہی قول نقل کئے ہیں ایک بیس رکعات کا دوسرا اکتالیس کا یعنی مع الوتر پھر اس قول کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ یہ بھی دراصل بیس ہی ہیں مگر اہل مدینہ ہر ترویجہ میں انفرادی طور پر چار رکعات پڑھتے جو اہل مکہ کے طواف کے ثواب کا تذکرہ کرنے کی کوشش تھی اس طرح مزید سولہ رکعات کا اضافہ: دو تا پھر تین رکعات وتر سے اکتالیس ہو جاتیں جیسے کہ بعض روایات میں ہے۔

کما نقله العینی (5) عن ابن وهب قال سمعت عبدالله بن عمر يحدث عن نافع قال: لم ادرك الناس الا وهم يصلون تسعاً وثلاثين ركعة يوترون منها بثلاث۔

اور شاید بعض لوگ وٹروں کے ساتھ مزید دو رکعات پڑھتے جیسے کہ آج کل لوگ کرتے ہیں تو اس طرح اکتالیس ہو جاتیں۔

یہاں اور اقوال بھی ہیں جیسے اٹھائیس کا، چوبیس کا، اور گیارہ کا، مگر شاید قلت ذہنین کی وجہ سے امام ترمذی نے ان کو قابل التفات اور قابل ذکر نہ سمجھا ہو ورنہ معتد بہ اقوال یہ بالالتزام ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان دو قولوں میں سے بیس کا قول جمہور کا ہے جیسے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

”واكثر اهل العلم على ما روى عن علي وعمر وغيرهما من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عشرين ركعة وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي۔“

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی دلیل یہ ذکر فرمائی ہے۔

وقال الشافعي: ”وهكذا ادركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة۔“

(4) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۴۴۰ ”قیام اللیل فی رمضان“ قال هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه وفيه الدليل الواضح ان صلوٰۃ التراویح فی مساجد المسلمین یہ مسنونہ وقد كان علي ابن ابي طالب الخ ۱۲ شاکر غفرلہ
(5) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۲۶ کتاب التراویح ”باب فضل من قام رمضان“

گویا امام شافعیؒ نے اسی دلیل کو کافی سمجھا کہ حرم مکہ والوں کا تعامل اسی پر ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس کوئی مستند دلیل ہوگی جب ہی وہ ایسا کرتے ہوں گے اور جب ہی تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مزید تحقیق ضروری نہیں سمجھی۔ امام ترمذی کے علاوہ ابن عبد البرؒ ابن العربیؒ اور الکاسانی وغیرہ نے بھی اسے جمہور کا مذہب قرار دیا ہے عارضۃ الاحوذی میں ہے۔

فروی مالک: ”ان ابی بن کعب کان یقوم باحدى عشر رکعة وخالفه الناس“۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ گیارہ رکعت کی روایت میں امام مالک رحمہ اللہ منفرد ہیں عام علماء کم از کم بیس کے قائل ہیں۔

”فقالوا احدى وعشرين رکعة وقد روى مالک ايضاً انهم كانوا يقومون في زمن عمر بثلاث وعشرين رکعة“۔
معارف میں ہے۔

”قال ابن عبد البر: وهو قول جمهور العلماء وبه قال الكوفيون والشافعي واكثر الفقهاء وهو الصحيح عن ابی بن کعب من غير خلاف من الصحابة“ آہ
حکاه العيني۔

تحفة الاحوذی میں زرقانی کے حوالے سے ہے۔

وقال الزرقاني في شرح المؤطا قال ابن عبد البر: روى غير مالک في هذا احدى وعشرون وهو الصحيح ولا اعلم احداً قال فيه احدى عشرة الا مالک ويحتمل ان يكون ذلك اولاً ثم خفف عنهم طول القيام ونقلهم الى احدى وعشرين الا ان الاغلب عندي ان قوله احدى عشرة وهم۔
معارف میں ہے۔

وفی المغنی لابن قدامة: ”وهذا كالا جماع“۔
اور اس سے تین تہ بعد ملتے ہیں۔

”قَالَ اس قدامة الموفق في المغنى بعد ان ذكر ان العشرين هو اختيار احمد بن حنبل“۔

وقال الكاساني في البدائع: وهذا قول عامة العلماء۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ بیس رکعات۔ قائل ہیں یہی جمہور تابعین کا بھی مذہب ہے جیسے ابی ملیکہ عطاء ابوالختری حارث الہمدانی حسن بصری کے بھائی سعید بن ابی الحسن اور عبدالرحمن بن ابی بکر وغیرہ۔ اور آج تک حرمین میں اسی پر عمل جاری ہے بلکہ امصار مسلمین میں یہی بیس رکعات معمول بہا ہیں ہاں البتہ غیر مقلدین کی مساجد میں آٹھ رکعات پر عمل ہوتا ہے دراصل متقدمین میں یہ مسئلہ اختلاف کی اس حد تک نہیں پہنچا تھا جہاں آج ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باوجود مختلف اقوال کے ان سے اپنے موقف پر زیادہ تفصیلی دلائل منقول نہیں ہیں معلوم ہوا کہ اختلاف کرنے والوں کا سروہ جمہور کے عمل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن عبدالبر نے گیارہ کے قول کو وہم پر مبنی قرار دیا ہے۔

اس بارے میں غیر مقلدین کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جو ترمذی میں مذکور ہے۔ بخاری (6) وغیرہ میں بھی ہے کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمن نے حضرت عائشہ سے پوچھا۔
”سُئِلَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ:
مَا كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى أَحَدٍ عَشْرَةَ رَكْعَةً يَصَلِّي أَرْبَعًا
فَلَا تَسْتَلُّ عَنْ حَسَنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ الْخ“۔

یہ کتب میں کہ چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اس لئے اس میں وارد مقدار و تعداد ہی معتبر ہوگی۔
بقیہ روایات کا اہمیت خالی نہیں ہیں۔

اس ہایک جواب تو یہ مشہور ہے کہ یہ روایت صلوٰۃ اللیل کے بارے میں ہے نہ کہ صلوٰۃ تراویح کے متعلق۔ اس لی ایک دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز میں جماعت نہیں ہوا کرتی تھی جبکہ تراویح میں باقاعدہ جماعت ہوتی

تھی دوسری بات یہ ہے کہ تہجد رات کے اخیر میں ادا کی جاتی ہے جبکہ یہ نماز عشاء کے وقت ہوتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام رمضان کے عشرِ اواخر میں بھرپور محنت کر کے خود بنفس نفیس بھی کثرت سے عبادت فرماتے اور اپنے اہل خانہ کو اس کا پابند فرماتے اگر یہ مطلب لیا جائے کہ یہ وہی نماز تھی تو پھر رمضان اور غیر رمضان میں کوئی فرق نہیں رہے گا نیز ترمذی کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے لئے الگ باب باندھ کر ابواب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔

”كما قال: باب ماجاء وصف صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل الى

.... عن ابي سلمة انه اخبره انه سال عائشة كيف كانت صلوة رسول الله

صلى الله عليه وسلم في رمضان الخ وساق الحديث (ص: ۹۹)

جبکہ باب کی حدیث کو یہاں ابواب الصوم میں لا کر یہی بتلانا مقصد ہے کہ یہ دونوں الگ الگ نمازیں

ہیں۔

مگر بہت سے محققین اس فرق سے مطمئن نظر نہیں آتے ہیں گو کہ بعض مرفوع احادیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے مگر وہ اس درجہ کی نہیں ہیں جن پر مسئلے کی بنیاد رکھی جائے۔

اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ بعد التسلیم اگرچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آٹھ رکعات ادا فرمائی تھیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اس کی تعداد رکعات بڑھ گئی اور صحابہ میں سے کسی نے اس پر اعتراض بھی نہیں کیا جو ایک قسم کا اجماع ہے اور ان کی اقتداء امت پر لازم بھی ہے جیسا کہ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

وهو احد الرجلين الذين قال فيهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ”اقتدوا

بالذين من بعدى ابي بكر وعمر“۔ (تفسیر ابن کثیر ص: ۷۰ تحت آیت ”واذ جعلنا

البيت مثابة للناس“)

نیز یہ حدیث (۷) بھی صحیح ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين“ لہذا ان کے عمل کو خلاف سنت نہیں کہا جاسکتا اور نہ ہی معارض سنت بلکہ ظاہر یہی ہے کہ ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث

وغیرہ دلیل ضرور ہوگی اگرچہ ہمارے علم میں نہیں اور یہی وجہ ہے کہ جب امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے پوچھا کہ حضرت عمر کے پاس کوئی دلیل تھی تو امام ابو حنیفہ نے جواباً فرمایا ”ماکان عمر مبتدعاً“ تو جس طرح بت قرآن اور کتابت مصحف کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اسی طرح حال اس کا بھی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شیخ ابن ہمام وغیرہ کا یہ فرق کرنا کہ آٹھ رکعات تو سنت ہیں اور مزید بارہ مستحب ہیں صحیح نہیں کیونکہ خلفائے راشدین کا عمل بھی بتصریح حدیث سنت ہے۔

جمہور کی دلیل ۱:- بیہقی (۸) نے حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کی صحیح حدیث نقل کی ہے۔

”قال: کانوا یقومون علی عہد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین رکعة وکانوا یقومون بالمائین“ الخ صححہ النووی وغیرہ۔

(۲) مؤطا مالک (۹) میں یزید بن رومان سے روایت ہے۔

”قال کان الناس یقومون فی عہد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بثلاث وعشرین رکعة“۔

یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن عند مالک اور بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ صحیح اور قابل حجت ہے۔

تاہم اس بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی سے گیارہ رکعات ہیں بعض میں تیرہ، بعض میں اکیس اور بعض میں تیس یعنی وتروں سمیت۔

ان میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ پہلے آٹھ رکعات تراویح پڑھی جاتی تھیں اور ان میں قرأت زیادہ ہوا کرتی تھی پھر بغرض تخفیف رکعات کی تعداد بتدریج بڑھا دی گئی اور قرأت میں کمی کر دی گئی اس طرح بالآخر بیس رکعات متعین ہو گئیں اور آج تک اسی پر عمل ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

”قد جمع البیہقی وغیرہ بین روایتی السائب المختلفین المذکورین بانہم

کانوا یقومون باحدی عشرة رکعة ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث۔

(۸) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۲ ص: ۴۹۶ ”باب ما روی فی عدد رکعات القیام فی شہر رمضان“

(۹) مؤطا مالک رحمہ اللہ ج: ۱ ص: ۹۸ ”ما جاء فی قیام رمضان“

اور صاحب تحفہ کا اس کے برعکس تطبیق دینا ناقابل فہم ہے جس پر بحث و تبصرہ کی ضرورت نہیں ہے۔

اشکال:- اگر صلوٰۃ تراویح اتنی اہم نماز ہے تو حضور علیہ السلام نے اس پر مداومت کیوں نہ فرمائی؟

جواب:- اس کا جواب ابن العربی وغیرہ نے دیا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا زمانہ نزول وحی کا دور تھا جب اگر آپ لوگوں کی رغبت کے بعد اسے ترک نہ فرماتے تو فرضیت کا امکان تھا جس سے لوگ حرج میں پڑ جاتے جب یہ علت ختم ہوگئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کر کے اس سنت کو باقاعدہ جاری فرمادیا۔

فلما تفرغ عمر بالاسلام وتمهد الدين نظر في ذلك باحياء تلك السنة
وامر بالاجتماع كما اجتمع النبي عليه السلام عليها حين ذهبت العلة التي
تركها النبي صلى الله عليه وسلم من اجلها من قوله عليه الصلوة والسلام "لم
يمنعني من الخروج اليكم الا انني خشيت ايفرض عليكم" (عارضة
الاحوذى) واختار ابن المبارك واحمد واسحق "الصلوة مع الامام في شهر
رمضان واختار الشافعي ان يصلي الرجل وحده اذا كان قارئاً"۔

تراویح میں جماعت فی المسجد جمہور کا قول ہے امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں مذکورہ قول ان کا حافظ قرآن کے لئے ہے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مقتدین اسی کے قائل تھے حتیٰ کہ حضرت عمر بھی گھر میں پڑھتے تھے کما فی المؤطا (10) پھر متاخرین نے مسجد میں پڑھنے کا فتویٰ دیا جو وقت کا تقاضا ہے کیونکہ ضعف تدرین کی وہ سے گھر میں رہنے سے فوت ہونے کا اندیشہ ہے پھر تراویح کے ساتھ وتر کی بھی جماعت ہوگی۔ تحفہ میں ہے۔

وفی "کتاب قیام اللیل" قیل لاحمد بن حنبل: یعجبک ان یصلی الرجل مع
الناس فی رمضان او وحده؟ قال یصلی مع الناس ویعجبنی ان یصلی مع الامام
ویوتر معه۔

معارف میں ہے۔

اعلم ان افضلیتها مع الامام فی المسجد هو قول الجمهور کما فی الفتح وهو

ومذهب احمد كفاي المغنى وجماعة من اصحاب ابى حنيفة ... وبه
قال مالك فى رواية قال فى التقريب: وبهذا قال الشافعى وجمهور اصحابه
وابو حنيفة واحمد وبعض المالكية۔

باب ماجاء فى فضل من فطر صائماً

عن زيد بن خالد الجهنى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من فطر صائماً كان
له مثل اجره غير انه لا ينقص من اجر الصائم شيئاً۔
تشریح:-

”من فطر صائماً“ تفطیر سے ہے اى جعل الغير مفطراً یعنی جس نے کسی روزہ دار کو افطاری کرا دی
خواہ قلیل ہو یا کثیر جیسے کہ بیہقی (1) اور صحیح ابن خزیمہ میں سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔
”يعطى الله هذا الثواب من فطر صائماً على مذقة لبن او تمرة او شربة من
ماء“۔ الخ

”كان له مثل اجره غير انه“ الخ یہ اللہ عزوجل کا محض فضل و کرم ہے کہ انسانوں کو اوامر و نواہی میں
بتلا کر کے تعمیل پر ان کو ثواب دیتا ہے حالانکہ یہ اس پر کچھ لازم نہیں پھر جو لوگ اس تعمیل میں تعاون کرتے ہیں ان
کو بھی عامل اور فاعل کی طرح ثواب دیتا ہے جبکہ اصل ثواب میں یعنی عامل کے ثواب میں سے کوئی چیز کم نہیں
کرتا ہے ”وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء“ (2) ”والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل
العظيم“ (3) اللہم عظم اجورنا واصلح امورنا۔

باب ماجاء فى فضل من فطر صائماً

(1) رد المحتار ج ۲۶۱ ص ۶۱۶۲ فی الخاء: ایضاً مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۷۲ رقم حدیث ۴۸۹۴

(2) سورة البقرة آیت ۴۰

(3) سورة البقرة آیت ۱۰۵

باب الترغیب فی قیام شهر رمضان

وما جاء فيه من الفضل

عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرغب فی قیام رمضان من غیر ان یامرہم بعزیمۃ ویقول من قام رمضان ایماناً واحتساباً غفرلہ ماتقدم من ذنبہ فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والامر علی ذالک ثم کان الامر کذلک فی خلافتہ ابی بکر وصدراً من خلافتہ عمر بن الخطاب علی ذالک۔

تشریح:-

”یرغب“ ترغیب سے ہے۔

”من غیر ان یامرہم بعزیمۃ“ ای بفریضۃ۔

”ایماناً“ ای تصدیقاً بوعداللہ بالثواب علیہ مطلب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کی بات پر یقین کرتے ہوئے جو آدمی قیام رمضان کرتا ہے۔

”احتساباً“ ای طلباً للاجر لا لقصداً آخر من ریاء او نحوہ۔

”غفرلہ ماتقدم من ذنبہ“ وزاد احمد (1) وغیرہ ”وماتاخر“۔

بظاہر اس سے صغائر و کبائر دونوں مراد ہیں اسی پر ابن المنذر نے جزم کیا ہے۔

امام نووی (2) فرماتے ہیں۔

المعروف انه يختص بالصغائر وبه جزم امام الحرمین وعزاه القاضي عیاض

باب الترغیب فی قیام شهر رمضان وما جاء فيه من الفضل

(1) ندائی مجمع الزوائد ج ۳۸ ص ۳ رقم الحدیث ۴۷۹۸

(2) إمامه نووی علی سلمہ ج ۱ ص ۲۵۹ ”باب الترغیب فی قیام رمضان وما جاء فيه من الفضل“

لاہل السنۃ۔

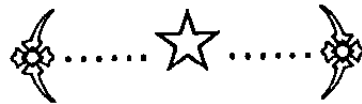
اس بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ جب صغائر ختم ہو جائیں گے پھر کبائر میں تخفیف ہوگی جیسے کہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں یہی موقف اختیار کیا ہے۔ اس کی مزید تفصیل ابواب الطہارت کے اوائل میں گزری ہے۔

اشکال:- ”ماتاً آخر“ گناہ کیسے معاف ہوتے ہیں جبکہ وہ ابھی تک صادر بھی نہیں ہوئے ہیں؟

حل:- مطلب یہ ہے کہ اللہ عزوجل اگلے سات سال تک گناہوں سے حفاظت فرمادے گا تو کبائر صادر ہی نہیں ہونگے یا مطلب یہ ہے کہ بعد الصدور مغفور ہونگے۔

”والامر علی ذالک“ اس کی وجہ سابقہ باب سے پیوستہ میں ابن العربی کے کلام میں گزرگی کہ خوف فرضیت کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت ترک فرمادی تھی۔

آخر ابواب الصوم اول ابواب الحج



أَبْوَابُ الْحَجِّ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

”حج“ لغت میں القصد الی معظم کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”القصد الی زیارت البیت الحرام فی زمان مخصوص بافعال مخصوصہ“ سے عبارت ہے۔

یہ لفظ بکسر الحاء بھی آتا ہے اور بالفتح بھی اور دونوں لغات قرآن میں موجود ہیں۔

”وقال الطبری الکسر لنجد“ والفتح لغيرهم وفي امالی الهجرى اکثر العرب یکسرون الحاء۔

تاخیر کی وجہ:-

حج عبادت جمالی ہے جیسے کہ صوم بھی عبادت جمالیہ ہے جبکہ صلوٰۃ زکوٰۃ عبادات جلالیہ ہیں۔

ذات باری تعالیٰ من حیث ہو ہو جمیع اشیاء سے مستغنی ہے لیکن صفات کمالیہ کا تقاضا ہے کہ ان کا مظاہرہ کیا جائے لہذا صفات جلال کا تقاضا ہے کہ جس طرح بھی ہو اس کے سامنے عجز اور کمال درجہ کے ادب کا اظہار کیا جائے نخوت اور تکبر اس کے خلاف ہے صفات جمال کا تقاضا ہے کہ دوسری اشیاء اس پر فریفتہ ہوں اس کی محبت میں ہر قسم کی قربانی کے لئے تیار ہوں یہی وجہ ہے کہ جمال قلوب اور عقول کا جاذب ہوتا ہے جمال اگر کامل ہوگا تو لوگوں کے ہوش و حواس باختہ کر دے گا یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر عورتوں نے اپنے ہاتھ کاٹ دیئے اور زلیخا شرم و حیاء کی پروا کئے بغیر اس کے پیچھے پاگل بچے کی طرح بھاگی و علیٰ ہذا القیاس۔

چونکہ باری تعالیٰ میں صفت جمال کمال درجہ کی پائی جاتی ہے اور ایسے صفت جلال بھی کمال درجہ کی ہے تو ان کے جو مقتضیات ہونگے وہ بھی کمال درجہ کے ہونگے یعنی وہ عبادات کمال درجہ کی ہوں گی کیونکہ ہم دنیا میں دیکھتے ہیں کہ جس چیز میں معمولی سا جمال پایا جاتا ہے دوسری چیزیں اس پر مرثنے کے لئے تیار ہوتی ہیں شمع

و پروانہ اور گل و بلبل کی حالتیں اس پر شاہد ہیں جب جمال مجازی کا یہ عالم ہے تو جمال حقیقی پر فریفتگی کا حال تو اعلیٰ درجہ کا ہوگا۔

پھر محبوبیت کی غیرت شرکت کی اجازت نہیں دیتی اس لئے روزہ درحقیقت اعراض عن غیر اللہ ہے مگر ہم میں ضعف پایا جاتا ہے اس لئے عوام کو تین چیزوں اکل و شرب اور جماع سے منع کیا گیا اور خواص کا روزہ یہ ہے کہ تمام منہیات کو چھوڑ دو جبکہ ان خاص کا صوم جمع ماسوی اللہ کو چھوڑنے کا نام ہے۔

جب یہ منازل طے ہو جائیں تو اب محبوب کے خانہ چلو اپنے گھر بار خویش اقارب تعلقات سب کو خیر باد کہو یہی وجہ ہے کہ پہلے زمانے کے لوگ جب حج کے لئے جاتے تو ان کے گھر والے روتے کہ شاید واپس آئے یا نہ آئے۔

الحاصل جس قدر قرب ہوتا جائے محبت میں ازدیاد ہوتا جائے چنانچہ جب میقات پر پہنچو تو زیب و زینت چھوڑ دو پھر محبت کے لئے چاہیے کہ وہ کسی سے لڑائی جھگڑا مول نہ لے "لارفت و لافسوق و لاجدال فی الحج" (۱) اور عاشق اور وحشی جانوروں کی حالت ایک جیسی ہوتی ہے اس لئے حاجی کو شکار کرنے سے روکا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ مجنون کہتا ہے۔

بأظیبات القاع قلن لنا

الیلالی منکن ام لیلی من البشر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الحج العج والشج" یعنی حج کی حقیقت یہ ہے کہ چیخو چلاؤ اور اخیر میں جا کر اپنے آپ کو ذبح کر دو چنانچہ اسماعیل علیہ السلام نے اپنے آپ کو ذبح کر دیا پھر جب دیار محبوب میں لوٹ آؤ یا پہلی بار پہنچو تو گلی کو چوں میں مارے مارے پھر دویاروں کو چومو اور ان سے بدن کو رگڑو۔ مجنون کہتا ہے۔

امر علی الدیار دیار لیلی

اقبل ذالحدار و ذالحدار

ابواب الحج عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اسی سے تیری ہستی بنے گی اور ذات کی تکمیل ہوگی گویا حج مکملات دین میں سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ حج کا وجوب دیگر عبادات سے اخیر میں ہوا اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے چند دن پہلے تک مؤخر فرمایا تا کہ اس آیت ”الیوم اکملت لکم دینکم“ (الآیۃ ۲) سے عملاً تطبیق و مناسبت پیدا ہو کہ ادھر احکام کی تکمیل ہوئی اور ادھر افعال و ارکان کی۔

حج کی فرضیت قطعی ہے اس میں تاویل کرنا اس سے انکار کی طرح موجب کفر ہے معارف میں ہے۔
ووجوب الحج معلوم بالضرورة والانکار من ضروریات الدین والتاویل فیہا
سواء فی الکفار۔

اس پر اجماع ہے کہ حج زندگی میں ایک مرتبہ فرض ہوتا ہے الا یہ کہ آدمی اس کی نذر مانے کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وہ ایک ہے تو جب سبب مکرر نہیں ہوتا ہے سبب بھی مکرر نہیں ہوگا ہاں جب تک سبب رہے گا تو حج بھی باقی ہوگا۔

حج کب اور کس سن میں فرض ہوا ہے؟ اس میں سنہ ۵ سے دس ہجری تک کے اقوال ہیں جمہور کے نزدیک یہ سنہ ۶ میں فرض ہوا ہے۔

پھر کس آیت سے فرض ہوا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ ”واتموا الحج والعمرة للہ“ (۳) سے اس کا وجوب معلوم ہوا کیونکہ اتمام الہی فرع ہے ابتداء الہی کی اور اس کی تائید علقمہ و مسروق اور ابراہیم نخعی کی قرأت سے بھی ہوتی ہے جس میں لفظ ”واقیموا“ آیا ہے کما عند الطبری باسانید صحیحہ عنہم۔ (۴)

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی فرضیت اس آیت سے ہوئی ہے ”وللہ علی الناس حج البيت من استطاع الیہ سبیلاً“ (۵) ابن کثیر (۶) نے اپنی تفسیر میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

(۲) سورة المائدة آیت: ۳

(۳) سورة البقرة آیت: ۱۹۶

(۴) تفسیر طبری ج: ۲ ص: ۱۲۰ ”القول فی تاویل قوله تعالی واتموا الحج“

(۵) سورة آل عمران آیت: ۹۷

(۶) تفسیر ابن کثیر

اس میں اختلاف ہے کہ حج علی الفور واجب ہے یا مع التراخی؟ یعنی وجوب کے بعد اگر کوئی اور مانع نہ ہو تو اسی سال ادا کرنا فرض ہے یا اگلے سالوں تک اس میں کوئی تاخیر بھی جائز ہے؟

امام مالک اور اصح قول کے مطابق امام ابوحنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک یہ علی الفور ہے امام شافعی کے نزدیک یہ مع التراخی واجب ہے امام ابوحنیفہ و امام احمد سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسف کو امام نووی نے شرح مسلم (7) میں امام شافعی کے ساتھ ذکر کیا ہے اور صاحب ایثار الانصاف فی آثار الخلاف وغیرہ نے جمہور کے ساتھ۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب فوتگی کا خطرہ نہ ہو اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر بالاتفاق علی الفور لازمی ہے اور تاخیر گناہ ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ملك زاداً وراحلة تبلغه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهودياً او نصرانياً وذلك ان الله يقول في كتابه والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً۔ (باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج)

طریق استدلال یہ ہے کہ اگر تاخیر جائز ہوتی تو حج کی فوتگی کی صورت میں گناہ نہ ہوتا اور اتنی بڑی وعید نہ آتی جیسے کوئی نماز کو مؤخر کرے اور وقت ختم ہونے سے پہلے مرجائے۔

اس روایت میں اگرچہ ہلال بن عبد اللہ اور حارث بن عبد اللہ دونوں ضعیف ہیں مگر مقابلے میں کسی روایت کا نہ ہونا اور معارض سے خالی ہونا اس سے استدلال کے لئے کافی ہے اسی طرح حضرت عمرؓ سے مروی ہے کما فی ایثار الانصاف ”لقد هممت باقوام وجدوا الزاد والراحلة ولم يحجوا ان اخرب عليهم بيوتهم“ اور یہ ارشاد انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں فرمایا اور کسی نے اس پر نکیر و اعتراض نہیں کیا طریق استدلال وہ ہی ہے جو پہلی حدیث میں بیان ہوا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ہے کہ انہوں نے سن دس تک

حج مؤخر فرمایا حالانکہ اس کا وجوب بہت پہلے ہو چکا تھا۔

جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات ہیں۔

(۱)..... پہلا جواب بصورت تسلیم کہ حج سنہ ۹ سے پہلے فرض ہوا تھا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ

نے بذریعہ وحی بتلادیا تھا کہ آپ حج کریں گے ”لتدخلن المسجد الحرام“ کسی اور شخص کے لئے اپنے مستقبل کے بارے میں اطمینان حاصل کرنا ممکن نہیں کہ یہ تو صرف وحی سے معلوم ہو سکتا تھا جو منقطع ہوئی اور وہ بھی صرف نبی کو معلوم ہو سکتا تھا اور نبوت کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

(۲)..... سنہ ۸ تک مکہ فتح نہیں ہوا تھا اور سن ۸ و سن ۹ میں سابقہ رسم جاہلیت ”نسی“ کی وجہ سے حج کا

وقت آگے پیچھے ہو گیا تھا مگر یہ جواب زیادہ تسلی بخش نہیں۔ (تدبر)

(۳)..... ابھی تک خوف ختم نہیں ہوا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ اور اپنے نفس نفیس کے

متعلق خطرہ لاحق تھا اس لئے وہ مدینہ منورہ کو خالی کرنا نہیں چاہتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے بعض صحابہ پہرہ دیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی ”واللہ یعصمک من الناس“۔ (۸)

(۴)..... اشتغاله بتمہید قواعد الدین وتعلیم العباد والجهاد۔

(۵)..... حضور علیہ السلام مشرکین کے ساتھ حج کرنا نہیں چاہتے تھے اس لئے پہلے سنہ ۹ میں اعلان کرایا کہ آئندہ وہ نہ آئیں پھر حج فرمایا۔

(۶)..... جیسے کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ حج مکملات دین میں سے ہے اس لئے آپ چاہتے تھے کہ اس کو بالکل اخیر میں ادا فرمائیں تاکہ اس کا عمل اس کی غرض کے ساتھ موافق ہو جائے۔

حج کے فرائض:-

(۱) نیت کرنا (۲) احرام (۳) وقوف عرفہ (۴) طواف افاضہ۔

حج کے واجبات :-

(۱) طواف قدوم (۲) سعی کرنا (۳) ابتدا من الصفا (۴) غیر معذور کے لئے پیدل پاسعی کرنا (۵) جمع تاخیر (۶) وقوف مزدلفہ (۷) رمی جمرات (۸) ذبح یا نحر کرنا (۹) حلق یا قصر کرنا (۱۰) ترتیب بین الرمی والذبح والخلق والطواف (۱۱) طواف وداع۔

بعض فقہاء نے ان میں بسط و ضم سے کام لے کر تعداد کم و بیش لکھی ہے مثلاً نمبر ۳ و نمبر ۴ کو نمبر ۲ میں شامل کرنے سے نو ہو جائیں گے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

ثم الحج فرائضه عندنا ثلاثة وقوف عرفة والطواف و هماركنان
والاحرام وهذا شرط و اما الواجبات فكثيرة تزيد على عشرين و سائرها
سنن و آداب۔

باب ماجاء في حرمة مكة

عن ابی شریح العدوی انه قال لعمر بن سعید وهو یبعث البعوث الی مكة ائذن لی ایها
الامیر احدثک قولاً قام به رسول الله صلی الله علیه وسلم الغد من یوم الفتح سمعته اذنای و وعاه
قلبی و ابصرته عینای حین تکلم به الخ -

تشریح :-

چونکہ بیت اللہ الحرام حج کا سبب ہے اس لئے اس کی عظمت معلوم ہوتی ہے اور یہ کہ اس مقام کی
زیارت کرنی چاہیے اگرچہ باری تعالیٰ مکان سے منزہ ہیں مگر بعض امکانہ کے ساتھ رحمت باری تعالیٰ کا خاص تعلق
ہے اسی بناء پر تشریفاً ان کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے ان مقامات میں مکہ معظمہ کو وہ حیثیت حاصل ہے جو
بادشاہ کے دار الحکومت کو حاصل ہوتی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ان اول بیت وضع للناس للذي ببكة

مبارکاً و ہدی للعالمین“ (۱) اور قاعدہ ہے کہ جب لشکر فروکش ہوتا ہے تو سب سے پہلے شاہی خیمہ نصب کیا جاتا ہے اور جب کوچ کیا جاتا ہے تو اولاً شاہی خیمہ اکھیڑا جاتا ہے اس لئے قیامت کے قریب ایک بد بخت شخص اس کی اینٹیں اور پتھر گرائے گا اور روکنے والا کوئی نہیں ہوگا اعاذنا اللہ منہا۔

عن ابی شریح العدوی ابو شریح مشہور صحابی ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے علامہ عینی (۲) فرماتے ہیں والمشہور خولید بن عمرو اسلم قبل الفتح وسکن المدینۃ ومات بہا سنہ ۶۸ ہج۔

العدوی ابی شریح کی صفت ہے بفتح العین والبدال بخاری (۳) میں بھی ان کی نسبت عدوی بیان کی گئی ہے مگر یہ صحیح نہیں صحیح بات یہ ہے کہ یہ خزاعی ہیں کما قال ابن حجر فی الفتح۔ (۴)

قوله (ای البخاری) عن ابی شریح العدوی کذا وقع ہہنا وفیہ نظر لانہ خزاعی من بنی کعب بن ربیعۃ بطن من خزاعۃ ولہذا یقال لہ الکعبی ایضاً ولیس ہو من بنی عدی لاعدی قریش ولا عدی مضر فلعلہ کان حلیفاً لبنی عدی بن کعب من قریش وقیل فی خزاعۃ بطن یقال لہم بنو عدی۔
”انہ قال لعمر بن سعید“ ہو ابن العاص بن سعید بن العاص بن امیۃ القرشی الاموی یعرف بالاشدق ولیست لہ صحبۃ ولا کان من التابعین باحسان وکان مسرفاً علی نفسہ۔

معارف (۵) میں ہے کہ اس کا لقب لطیم الشیطان تھا اور کنیت ابو امیۃ تھی یہ امیر معاویہ کی طرف سے مکہ مکرمہ پر گورنر مقرر تھا پھر ان کے بعد ان کے بیٹے یزید کی جانب سے مدینہ پر گورنر بنایا گیا اور مرقات میں ہے کہ

باب ماجاء فی حرمة مکۃ

(۱) سورۃ آل عمران آیت: ۹۶

(۲) عمدۃ القاری ج: ۱۰ ص: ۱۸۷ ”باب لا یعہد شجر الحرم“

(۳) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۴۷ ”باب لا یعہد شجر الحرم“ ابواب العمرۃ

(۴) فتح الباری ج: ۴ ص: ۴۲ ”باب لا یعہد شجر الحرم“ کتاب جزاء الصيد رقم حدیث: ۱۸۳۲

(۵) معارف السنن ج: ۶ ص: ۷

یہ اپنے حجاز اعد عبد الملک بن مروان کی طرف سے مدینہ کا امیر تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ یزید کے بعد بھی یہ گورنر رہا پھر سنہ ۷۰ میں عبد الملک بن مروان نے اسے قتل کروایا تھا مذکور فی الباب کا مکالمہ اس وقت کی بات ہے جب یزید امیر بنا۔

۱۔ اس واقعہ کی تفصیل البدایہ والنہایہ (6) میں مروی ہے صاحب معارف وغیرہ نے اس کا خلاصہ نقل کیا ہے کہ جب حضرت معاویہؓ نے لوگوں سے بطور ولی عہد کے یزید کے لئے بیعت لینا چاہی تو چار آدمیوں نے بیعت سے انکار کر دیا تھا۔ حضرت حسین بن علیؓ ۲۔ عبد اللہ بن زبیرؓ ۳۔ ابن عمرؓ ۴۔ اور ابن ابی بکرؓ ابن ابی بکر کا انتقال تو یزید کی امارت سے پہلے ہی ہو چکا جبکہ ابن عمرؓ نے حضرت معاویہ کے بعد یزید کے ہاتھ پر بیعت کر لی جبکہ حضرت حسینؓ کو فہ تشریف لے گئے تاکہ لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت دیدے اور ان کا جانا وہاں کے لوگوں کے اصرار پر تھا فوج وکان وکان اور ابن زبیرؓ نے مکہ جا کر لوگوں سے اپنی خلافت کے حق میں بیعت لے لی جس پر یزید نے برہم ہو کر عمرو بن سعید کو لشکر کشی کرنے کا حکم دیا اور اس نے تعمیل کی مگر وہ اس مذموم مقصد میں ناکام رہا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مدینہ والوں نے یزید کی بیعت توڑ دی اور حرہ کی مشہور لڑائی چھڑ گئی انجام یہ نکلا کہ مدینہ زاد اللہ شرفہا میں سینکڑوں صحابہ کرام اور ان کی اولاد کی اموات واقع ہوئیں اور عورتوں کی آبروریزی ہوئی خلاصہ یہ ہے کہ ایک بہت بڑا شر و فساد حرم مدینہ میں برپا ہو گیا یہ سنہ ۶۳ کی بات ہے مگر یزید نے اس کی شاید پروا نہ کی کیونکہ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ویزید فاسق بلاریب وفی شرح الفقہ الاکبر لملا علی قاری روی عن احمد بن حنبل ان یزید کافر کذا فی العرف الشذی۔
معارف (7) میں ہے۔

قال ابن الصلاح: فی یزید ثلاث فرق فرقة تحبه وفرقة تسبه وتلعنه وفرقة

متوسطة لاتتولاه ولا تلعه قال هذا الفرقة هي المصيبة ويقول ابن العماد فی

(6) البدایہ والنہایہ الجزء الثامن ص: ۳۲۹-۳۳۰ سنہ ثلاث وسبعین وفيها كان حصار عبد الله بن الزبير في الكعبة وقتله وصلبه على
عمية الحجون على يدى الحجاج الثقفي السمر
(7) معارف السنن ج: ۶ ص: ۸

الشذرات بعد نقله ولاظن الفرقۃ الاولیٰ توجد الیوم۔

مگر آج کل ایسا فرقہ پھر معرض وجود میں آیا ہے کہ جو یزید سے عقیدت رکھتا ہے۔ علامہ تفتازانی (8) کے کلام فی شرح العقائد سے یزید پر لعن کا جواز معلوم ہوتا ہے داراصل اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ آیا یزید حضرت حسینؑ کے قتل پر راضی یا خوش تھا یا نہیں تو جو لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ خوش تھا وہ لعن کو جائز سمجھتے ہیں کیونکہ جو لوگ ان کے قتل میں شریک ہوئے تھے ان کے زندیق ہونے پر جس طرح یہ ملوث ہونا دلالت کرتا ہے اسی طرح جو شخص اس پر خوش ہوگا بھی شریک واقعہ شمار ہوگا اگرچہ وہ وہاں موجود نہ ہو۔ خازن ص: ۶۶ ج: ۱ پر ہے۔

قیل اذا علمت المعصیۃ فی الارض فمن کرہا وانکرہا برئ منها ومن رضیہا
کان من اہلہا۔

بہر حال عمرو بن سعید حضرت عبداللہ بن زبیر کو منصب خلافت سے نہ ہٹا سکا پھر کوب میں ہے کہ یزید کے بعد معاویہ بن یزید آئے انہوں نے لوگوں کو جمع کر کے فرمایا کہ مجھے اپنے اوپر خطرہ ہے کہ اگر خلافت قبول کرونگا تو درست نہیں رہ سکونگا اس لئے خلافت چھوڑ دی پھر مروان آئے وہ بھی ابن زبیر کو قتل نہ کروا سکے پھر جب عبدالملک بن مروان آئے تو اس نے یہ کام حجاج بن یوسف کے ذمہ لگا لیا اس نے جا کر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو شہید کر دیا مکہ مکرمہ میں منجیق نصب کر کے بڑے بڑے پتھر پھینکے گئے آگ لگی اور بیت اللہ و حرم مکہ کی پوری توہین ہوئی مگر اس میں زیادہ تعجب کی بات اسلئے نہیں کہ حجاج یزید سے کچھ کم نہ تھا۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔
ویروی عن احمد بن حنبل ان حجاجاً کافر۔

(عرف الشذی باب ماجاء فی ثقیب کذاب ومیر ابواب الفتن للترمذی)

وهو یبعث البعوث ای یرسل الجیوش بعوث جمع بعث کی ہے بمعنی المبعوث من تسمیۃ المفعول بالمصدر والبعث جماعۃ من الجند مراد یہاں وہ مجہز لشکر ہے جو عبداللہ بن الزبیرؓ کو عائد البیت بھی کہتے ہیں کے خلاف بھیجا گیا تھا۔

البدایہ والنہایۃ (9) میں ہے کہ حضرت معاویہؓ کے انتقال کے بعد یزید نے فوری خطر روانہ کر دیا جس

(8) شرح العقائد ص: ۱۴۷ و یکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر

(9) البدایہ والنہایۃ ج: ۸ ص: ۱۳۸-۱۳۹

میں مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ بن ابی سفیان سے کہا گیا تھا کہ حضرت حسین حضرت ابن الزبیر اور حضرت ابن عمر سے بھی دیگر لوگوں کے ساتھ میرے لئے بیعت لے لو چنانچہ عبداللہ بن زبیر نے بیعت سے انکار کر کے مکہ روانہ ہوئے پھر یزید نے ولید کو معزول کر کے عمرو بن سعید کو مدینہ کا نائب بنا کر اسے ابن زبیر کے خلاف کارروائی کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس نے لشکر تیار کیا اور اس پر عبداللہ بن زبیر کے بھائی عمرو بن زبیر کو مقرر کر کے روانہ کیا یہ لوگ مکہ پہنچے عبداللہ بن زبیر نے جنگ سے پہلے اپنے بھائی کے پیچھے نمازیں پڑھیں مگر یزید کی اطاعت سے انکار کیا پھر جنگ ہوئی مگر یہ لوگ ناکام و نامراد لوٹے۔

”اذن لی ایہا الامیر“ امر ہے اذن سے اس میں دوسرا ہمزہ یا سے بھی تبدیل کیا جاسکتا ہے اذن بمعنی اجازت ہے پھر عارضہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اجازت اس لئے چاہی کہ والی اور قاضی سربراہ کی اجازت سے ہی کلام کر سکتے ہیں شرح ابی طیب میں ہے کہ ابو شریح سے پہلے مروان نے بھی عمرو بن سعید کو لشکر کشی سے منع کیا تھا مگر وہ نہیں مانا پھر ابو شریح آئے اور فرمایا کہ مجھے اجازت دو۔ ”احدک“ بالجزم بھی پڑھنا جائز ہے کہ جواب امر ہے اور بالرفع بھی ”قولاً“ اسی حدیثاً ”قام بہ“ قولاً کی صفت ہے مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے یہ حدیث بیان فرمائی ہے۔

”الغد“ بالنصب یوم فتح کا دوسرا دن یعنی کل مراد ہے۔

سمعتہ اذناى الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے یہ حدیث اچھی طرح یاد ہے ”ان مکة حرمها الله تعالى ولم يحرمها الناس“ یعنی لوگوں نے اپنی طرف سے اس کو حرام نہیں کیا ہے بلکہ اللہ نے اس کا لوگوں کو حکم دیا ہے اور اس روایت کا صحیحین (10) کی حدیث سے تعارض نہیں جس میں ہے ”ان ابراہیم حرم مکة“ کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی طرف سے نہیں اللہ کے حکم سے حرام کیا ہے۔ عارضہ میں ہے۔

ان الله هو الذى خلق ذالك فى قلب كل واحد منهم وهو الفهم عليه ليظهر منهم

رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسط على الارض نوره كما بسط منها خلقه۔

یعنی اللہ نے لوگوں کے دلوں میں اس کی عزت و ہیبت ڈالی ہے یہاں تک کہ زمانہ جاہلیت میں بھی

ایک آدمی اپنے بھائی کے قاتل کے ساتھ طواف میں شریک ہوتا مگر اس پر ہاتھ ڈالنے کی ہمت نہ ہوتی تھی۔
 ”ان یسفلک بہا دماً“ بکسر الفاء وحکی ضمہا مراد قتل ہے۔

او یعضد بہا شجرة بکسرة ضاد یعنی معصود سے کاٹنا جو آلہ قطع ہے معصدا اور معصودا رانتی کو کہتے ہیں
 (قاموس) تاہم یہاں مراد عام آلہ قطع ہے۔

”فان احد ترخص“ احد فعل محذوف کا فاعل اور ترخص مذکور اس کی تفسیر کرتا ہے کمافی قولہ تعالیٰ ”وان احد من المشرکین استجارک“۔

”ساعة من نهار“ مراد یوم الفتح ہے۔ مسند احمد (11) میں ہے ان ذالک کان من طلوع الشمس الی العصر پھر ماذون فیہ سے مراد فقط قتال ہے شجر کا قطع نہیں۔

وقد عادت ای رجعت حرمتها الیوم ای یوم الخطبة المذكورة۔

کحرمتها بالامس دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رخصت کی گھڑی کے علاوہ کل جس طرح اس کی حرمت تھی آج اسی طرح پھر وہ حرمت لوٹ آئی۔ یا مراد اس سے زمانہ ماضی ہے۔

ولیلغ الشاهد الغائب ابن العربی فرماتے ہیں اس سے وجوب العمل بخبر الواحد معلوم ہوتا ہے۔
 عمرو بن سعید کا یہ کہنا کہ انا علم منک بذالک محض مکابرہ ہے کیونکہ ابو شریح صحابی ہیں اور مرفوع حدیث روایت کرتے ہیں اس کے مقابلے میں ایک فاسق کی بات قابل التفات نہیں ہونی چاہیے۔

لا یعیذ من الاعاذة ای لا یجیر پناہ نہیں دیتا۔

عاصباً یعنی خارجاً عن الامام۔

”ولافاراً بدم“ یعنی القصاص۔

”ولافاراً بخربة“ امام ترمذی نے یہ لفظ دو طرح روایت کیا ہے ایک بفتح الخاء المعجمة واسکان الراء اس کے بعد باء موحده ہے بروزن رحمۃ اصل میں عیب کو کہتے ہیں یہاں اس سے مراد سرقہ اور جنایت ہے جیسا کہ مستملی کی روایت میں اس کی یہی تفسیر آئی ہے بعض نے اس کو غرۃ کے وزن پر بھی پڑھا ہے مگر یہ غلط ہے کمافی

قوت المغذی۔

دوسرا خاء کے بعد زائے معجمہ ہے اس کے بعد یائے مثناة و تحتیہ یعنی خزیه بروزن سدرۃ مطلب ایسا کام جس سے آدمی کو شرمندگی ہوتی ہو۔

اس حدیث سے متعلق یہاں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔

پہلا مسئلہ:-

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے جنایت کی ہو خارج حرم یا حرم میں اور پھر حرم میں پناہ لی ہو تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو اگر جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے خواہ یہ جنایت حرم میں کی ہو یا باہر کیونکہ اطراف بمنزلہ مال کے ہیں اور اگر جنایت قتل نفس کی ہو تو اگر حرم میں ہو تو بھی بالاتفاق اس سے حرم میں قصاص لیا جاسکتا ہے امام قرطبی (12) نے ابن جوزی کے حوالے سے اس پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ اس شخص نے انتہاک حرم کیا ہے اور اگر قتل حرم سے باہر کیا ہے پھر جا کر حرم میں پناہ لیلی تو اس میں اختلاف ہے گویا یہ اختلاف فقط فار بالدم میں ہے امام مالک و امام شافعی کے نزدیک اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے جبکہ امام بو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس کو حرم میں قتل نہ کیا جائے بلکہ اس پر تصبیق کی جائے یعنی اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے تاکہ وہ تنگ ہو کر باہر نکل آئے تب اس سے قصاص لیا جائے گا۔

معارف میں عمدہ کے حوالے سے ابن حزم فرماتے ہیں کہ صحابہ کی ایک جماعت بھی عدم قصاص فی الحرم کی قائل ہے اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے اسی طرح تابعین کی ایک جماعت بھی منع کی موافق ہے ثم شنع (ای ابن حزم) علی مالک و الشافعی فقال قد خالفافی هذا هؤلاء الصحابة و الكتاب والسنة۔

حنفیہ و جنابلہ کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے ”ومن دخله كان آمناً“۔ (13)

باب کی مرفوع حدیث بھی ان کی قوی دلیل ہے نیز وہ شخص انتہاک حرم بھی نہیں کر چکا ہے لہذا حرم اس کو

(12) تفسیر قرطبی ج: ۳ ص: ۱۴۰

(13) سورۃ آل عمران آیت: ۹۷

پناور دیتا ہے۔

شافعیہ و مالکیہ عمرو بن سعید کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں۔ ان الحرم لا یحیذ عاصیا ولا فاراً بدم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نہ تو یہ قول کوئی آیت قرآنی ہے اور نہ ہی کوئی حدیث بلکہ اس کا اپنا زعم ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ شوافع تو کبھی موقوف حدیث کو بمشکل دلیل سمجھتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ مرفوع کے مقابلہ میں ہو اور یہاں ایک فاجر آدمی جو صحابی تو ہے ہی نہیں مگر تابعین میں بھی اس کی شہرت بہت بری تھی کے قول کو کیسے حجت و دلیل مانتے ہیں نیز عبد اللہ بن زبیرؓ نہ تو عاصی تھے اور نہ ہی فار بالدم والخریۃ ہیں۔

مشرکین اگرچہ مباح الدم ہیں مگر عند المسجد الحرام ان کا قتل کرنا بھی جائز نہیں البتہ اگر وہ قتال میں ابتداء کریں تو پھر قتل کرنا جائز ہے۔

دوسرا مسئلہ:-

یہ مسئلہ حرم شریف کے اشجار و نباتات سے متعلق ہے حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں ان کو کاٹنا یا اکھیرنا بالاتفاق جائز ہے یعنی مالک کے لئے۔

دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اگاتے ہیں اس قسم کا حکم قسم اول کی طرح ہے یعنی جواز القطع۔

تیسری خود رو گھاس اور درخت و پودے ان میں از خربص حدیث مستثنیٰ ہیں باقی کا قطع یا اکھیرنا ناجائز ہے الا یہ کہ وہ مرجھا گیا ہو یا جل گیا ہو یا نوٹ گیا ہو تو اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔

ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک گھاس میں جانور چرانا جائز ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے مگر ہدایہ (۱۴) نے اس کو مرجوح کہا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ مسواک کے لئے درخت کی شاخ اور دواء کے لئے درخت کے پتے اور پھل توڑنے کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ اس سے باقی درخت کو نقصان نہ پہنچے کیونکہ یہ چند دنوں کے بعد پھر خود بخود بحال ہو جاتا ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک قطع ممنوع میں جزاء بھی ہے جو قیمت مستحق للفقراء کی صورت میں ہوگی۔

باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرة فانهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكبر خبث الحديد والذهب والفضة وليس للحجة المبرورة ثواب الا الجنة۔

تشریح:-

تابعوا بین الحج والعمرة اس میں دو احتمال ہیں ایک موالات یعنی پے درپے حج و عمرہ کر لیا کرو اور فقط فرض پر اکتفاء نہ کرو دوسرا مطلب مقارنت ہے اس توجیہ کے مطابق پھر یہ روایت حنفیہ کی مؤید ہے کہ حج قرآن افضل ہے۔

فانهما ينفيان الفقر کیونکہ یہ حج و عمرہ فقر کو زائل کرتے ہیں اس سے مراد فقر ظاہری بھی لینا صحیح ہے کہ آدمی مالدار ہو جاتا ہے اور فقر باطنی بھی مراد ہو سکتا ہے کہ آدمی کا دل مستغنی ہو جاتا ہے۔ کما ینفی الکبر خبث الحديد الحج کبر بکسر الکاف لوہار کی دھونکنی کو بھی کہتے ہیں اور بھٹی کو بھی یعنی جس طرح دھونکنی اور بھٹی سے لوہے کا میل جاتا رہتا ہے اور سونا رکی آتش دان میں سونا چاندی صاف ہو جاتے ہیں ٹھیک اسی طرح حج و عمرے سے آدمی کے فقر و گناہ محو ہو جاتے ہیں۔

ولیس للحج المبرورة ثواب الا الجنة صحیحین (1) میں ہے کہ ”من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں جن کا مآل بقول امام قرطبی ایک ہی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حج مبرور وہ ہے جو جنایات سے خالی ہو بعض کہتے ہیں جس میں کوئی گناہ نہ ہو و قیل هو المقبول جس کی علامت یہ ہوتی ہے کہ واپسی پر اس کی حالت تقویٰ کے اعتبار سے پہلے سے بہتر ہو و قیل هو

باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة

(1) صحیح بخاری ج: ۱ ص: ۲۰۶ ”باب فضل الحج المبرور“ کتاب المناسک صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۳۶ ”باب فی فضل الحج والعمرة“

الذی لاریاء فیہ“ امام نووی (2) نے قول ثانی کو ترجیح دی ہے یعنی جو گناہ سے خالی ہو۔

حج سے صغائر تو بالاتفاق معاف ہوتے ہیں مگر آیا کبار بھی معاف ہوتے ہیں تو اس میں مختلف اقوال ہیں ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں کہ اس سے فقط صغائر معاف ہوتے ہیں کیونکہ کبار کے لئے توبہ شرط ہے ہاں حج سے دل نرم ہو جاتا ہے تو عموماً آدمی توبہ کر ہی لیتا ہے اس طرح پھر کبار بھی معاف ہو جائیں گے۔

قال: قدمناه فی غیر موضع ان هذه الطاعات انما تكفر الصغائر فاما الكبائر فانها لا تكفرها الا موازنة لان الصلوة لا تكفرها فكيف العمرة والحج وقيام رمضان؟ ولكن هذه الطاعات ربما اثرت في القلب فاورثت توبة تكفر كل خطيئة۔ (العارضہ)

لفظ حدیث میں شاید اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ بار بار جانے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنے گناہوں کی معافی اور توبہ کے ذریعے خامیوں کا تدارک کرنے کا موقع فراہم ہو ورنہ تو توبہ گھر پر بھی ہو سکتی ہے۔
تدبر

جبکہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ان اعمال سے کبیرہ میں تخفیف ہوتی ہے یعنی جب صغائر نہ رہے تو پھر کبیرہ میں تخفیف ہوگی جب حسنات کی تعداد بڑھے گی تو کبیرہ ہلکا ہوتے ہوتے بالآخر ختم ہو جائے گا لہذا اس لئے فرمایا کہ بکثرت حج و عمرے کر لیا کر دتا کہ کبار بھی معاف ہو جائیں۔

تاہم یہ بات ذہن میں رہے کہ اگر مراد صرف صغائر کی معافی و تلافی ہوتی تو اس کے لئے اتنے مبالغہ کے الفاظ کی ضرورت نہیں تھی اس لئے علماء کی ایک بڑی تعداد اس بات کی قائل ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہوتے ہیں ابن قیم فرماتے ہیں۔

وان الكبيرة العظيمة قد تكفر بالحسنة الكبيرة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وبالعكس لقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى وقوله ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون۔ (مختصر زاد العادى: ۷۰۷ فصل فی غزوة الفتح الاعظم)

حافظ ابن حجر (3) رجع کیوم ولدته امه الحدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں ظاہرہ غفران الصغائر

والکبائر۔

بعض علماء حقوق اللہ اور حقوق العباد میں فرق کر کے فرماتے ہیں کہ ثانی الذکر تو ہرگز معاف نہیں ہوتے ہیں جبکہ حقوق اللہ میں جو فرائض ذمہ پر ہیں مثلاً نماز روزہ وغیرہ وہ بدستور ذمہ پر رہتے ہیں البتہ جو محرمات کے زمرے میں داخل ہوں اور اس سے کسی کا حق متعلق نہ ہو تو وہ معاف ہو جائیں گے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا آسان ہے کہ آدمی کو حج کر کے غافل و نازاں نہیں ہونا چاہئے کہ میرے ذمہ اب کوئی حق واجب الاداء باقی نہیں ہے اور میں سیدھا جنت میں جاؤنگا کیونکہ یہ تو عین عجب ہے جو بذات خود ایک کبیرہ ہے نیز اسے کیا معلوم کہ اس کا حج قبول ہوا پھر یہ بھی یقینی نہیں کہ سارے کبار معاف ہوئے کیونکہ اختلاف مذکور نے مسئلہ میں ظن پیدا کر دیا اس لیے حج کے بعد تو اور بھی محنت کرنی چاہئے اور گناہوں سے دامن بچانا چاہیے کہ کہیں اس کا حج بھی جط نہ ہو جائے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

ان المسئلة ظنية وان الحج لا ينقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى
فضلاً عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير
من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم
يقبل احد بذلك۔

اس باب کی دوسری حدیث میں ہے۔

من حج فلم يرفث ولم يفسق غفر له ما تقدم من ذنبه۔

”فلم يرفث“ بضم الفاء اس میں فصیح لغت باب نصر سے ہے گو کہ یہ مثلث فی الماضي والمضارع بھی جائز ہے قال الازهری الرفث اسم جامع لكل شئ مما يريد الرجل من المرأة یعنی عورت کا کسی طرح شہوت سے ذکر کرنا رفث ہے تاہم ابن عمرؓ اس کو مخاطبہ نساء کے ساتھ مخصوص فرماتے تھے البتہ اس آیت میں فلا رفث ولا فسوق رفث سے مراد عند الجمہور رجوع ہے۔

ولم یفسق ای لم یات بسینة ولا معصية فسق لغت میں خروج کو کہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ چوہے کو فویقہ کہتے ہیں جو فاسقہ کی تغیر ہے لخروجہا من حجرہا علی الناس اور اصطلاح شرع میں معصیت اور خروج عن الطاعت کو کہا جاتا ہے۔ پھر فسق و فجور کو کہ عام حالات میں ممنوع ہیں مگر حج میں اس کی شاعت اور بڑھ جاتی ہے۔

باب ماجاء من التغلیظ فی ترک الحج الخ

عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ملک زاداً وراحلة تبلغه الی بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ ان یموت یهودیاً او نصرانیاً وذلک ان اللہ بقول فی کتابہ ”وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً“۔

رجال:-

(محمد بن یحیی القطعی البصری) بضم القاف وفتح الطاء صدوق من العاشرة ہیں۔

(مسلم بن ابراہیم) تقریب میں ہے کہ یہ رجال ستہ میں سے ہیں ثقہ اور مامون ہیں۔

(ہلال بن عبد اللہ) متروک ہیں۔

قال الحافظ فی التقریب: ہلال بن عبد اللہ الباہلی مولاہم ابوہاشم البصری متروک من السابعة۔

بخاری نے بھی منکر الحدیث قرار دیا ہے کما فی المیزان (1) وقال الترمذی ہلال بن عبد اللہ مجهول۔

(ابو اسحق الہمدانی) یہ سبعی ہیں تقریب میں ہے۔

عمرو بن عبد اللہ الہمدانی ابو اسحق السبعی مکرث ثقہ عابد من الثالثة اختلط

باب ماجاء من التغلیظ فی ترک الحج

(1) میزان الاعتدال ج: ۴ ص: ۳۱۵

بآعمرہ۔

تہذیب التہذیب میں ہے والسبع من ہمدان۔

(عن الحارث) ہوا حارث بن عبداللہ الاغور الہمدانی مختلف فیہ ہیں کذبہ الشعمی وغیرہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ حدیث ہلال اور حارث کی وجہ سے ضعیف ہے اس لئے ابن جوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے مگر قوت المعتقدی میں اس پر رد کیا ہے کیونکہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے۔ حافظ ذہبی میزان (2) میں فرماتے ہیں۔ قد جاء باسناد اصح من ہذا۔ معارف میں ہے۔

قال القاضي العز بن جماعة في مناسكه لا التفات الى قول ابن جوزي ان

حديث علي موضوع وكيف يصفه بالوضع وقد أخرجه الترمذي في جامعه۔

حالانکہ ترمذی کی تمام احادیث معمول بہا ہیں کما مر فی المقدمة۔

اس کے باقی طرق سعید بن منصور امام احمد ابو یعلیٰ (3) اور بیہقی (4) وغیرہ نے ذکر کئے ہیں۔ ☆

تشریح:-

من ملک زاداً وراحلةً اگرچہ راحلہ کا اطلاق تو اونٹ پر ہوتا ہے مگر یہاں مراد مطلق سواری ہے پھر ملک سے مراد عام ہے چاہے ذاتی ہو یا کرایہ پر حاصل کی گئی ہو جیسے آج کل دور دراز ممالک سے آنے والے جہازوں سے آتے ہیں۔

تبلغہ تبلیغ اور ابلاغ دونوں سے صحیح ہے یعنی بالتشديد والتخفيف ای توصلہ۔

فلا علیہ ای فلا لباس ولا مبالاة ولا تفاوت او لا امن یعنی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ وہ یہودی مرے یا نصرانی۔

یہاں دو باتیں قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ اسے ترک حج پر یہودی و نصرانی کیوں قرار دیا؟ دوسری بات

(2) میزان الاعتدال ج: ۴ ص: ۳۱۵

(3) کذا فی تہذیب الخیر ص: ۴۸۶ ج: ۲ رقم حدیث: ۹۵۷ کتاب الحج

(4) سنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۴ ص: ۳۳۳ ”باب امکان الحج“ بتیمیر بیر

اس تشبیہ کی وجہ ہے۔

تو پہلی بات کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ آدمی وجوب حج کا معتقد ہی نہیں یا بالفاظ دیگر یہ ترک حج کا مستحل ہے تو یہ یہود و نصاریٰ کی طرح منکر حج اور کافر ہے اور اگر یہ معتقد وجوب تو ہے مگر بخل یا کسل کی وجہ سے نہیں کرتا تو اس معصیت کی وجہ سے یہ مشابہ ہو گیا یہود و نصاریٰ کے ساتھ جو باوجود دولت مند ہونے کے اس طرف نہیں آتے ہیں لہذا یہ عاصی ہے اور تشبیہ تغلیظاً ہے قال اللہ تعالیٰ ومن کفر فان الله غنی الخ الآية۔

پھر اس تشبیہ کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ ملت ابراہیمیہ میں حج بھی ہے اور نماز بھی مگر یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے ہیں مگر حج نہیں کرتے لہذا تارک حج اس ملت سے عقیدۃً یا عملاً خارج ہو کر اہل کتاب کی طرح ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیت المقدس اور کعبہ دونوں مقدس اور محترم مقامین ہیں مگر مع ہذا اہل کتاب کعبہ کے ساتھ معادات اور بغض رکھتے ہیں لہذا تارک حج بھی ان کی طرح ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ تارک صلوٰۃ کو مشرکین سے مشابہ قرار دیا ہے۔

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین الکفر والایمان ترک الصلوٰۃ۔

(ترمذی ص: ۹۰ ج: ۲ باب ما جاء فی ترک الصلوٰۃ ابواب الایمان)۔

کیونکہ مشرکین حج تو کرتے تھے مگر نماز نہیں پڑھتے تھے اور جو نماز وہ پڑھتے تھے وہ تو سوائے مکاء

و قصد یہ کے اور کچھ نہیں تھا۔ وماکان صلاتہم عندالبیت الامکاء و تصدیۃ الآیۃ (5)



باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما يوجب الحج؟ قال الزاد والراحلة۔

رجال:-

(ابراہیم بن یزید الخوزی) بضم الخاء خوز کی طرف منسوب ہے مکہ میں ایک مقام کا نام ہے امام احمد و نسائی ان کے بارے میں کہتے ہیں متروک الحدیث۔

یہ حدیث ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ (۱) دارقطنی (۲) حاکم (۳) بیہقی (۴) سعید ابن ابی منصور اور امام شافعیؒ نے بھی روایت کی ہے بلکہ دارقطنی نے تو تقریباً اس کے سترہ طرق متعدد صحابہ سے ذکر کئے ہیں یہ روایت موصولاً بھی آئی ہے اور مرسل بھی جسے حسن بصری ذکر کرتے ہیں اسی مرسل حسن بصری کے علاوہ اس کے باقی تمام طرق ضعیف ہیں اس لئے بیہقی فرماتے ہیں۔ الصواب عن قتادة عن الحسن مرسل۔ ابو بکر ابن المذرفر ماتے ہیں۔

لا يثبت الحديث في ذلك مسنداً والصحيح من الروايات رواية الحسن

مرسلة۔

اس لئے کہا گیا ہے کہ امام ترمذی کا اس حدیث کو حسن قرار دینا تساہل ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شاید ان کی تحسین کثرت شواہد و متابعات پر مبنی ہو یہ بھی ممکن ہے کہ ابراہیم بن یزید ان کی رائے

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

(۱) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۲۰۸ ”باب ما یوجب الحج“

(۲) سنن الدارقطنی ج: ۲ ص: ۱۹۳ کتاب الحج رقم حدیث: ۲۳۹۰

(۳) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۴۴۲ کتاب المناسک

(۴) سنن الکبری للبیہقی ج: ۴ ص: ۳۲۷ ”باب بیان السبیل“

میں درجہ حسن کا راوی ہوان کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے قد تکلم فیہ بعض اہل العلم من قبل حفظہ نیز جب کوئی حدیث عند الأئمة معمول بہ ہو تو یہ بھی اس مضمون کی قوت اور ثبوت کی قوی دلیل ہوتی ہے قال الترمذی: والعمل علیہ عند اہل العلم ان الرجل اذا ملک الحج - ☆

تشریح:-

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ حج کا وجوب قدرت ذاتی پر موقوف ہے قدرت مالی ہو یا نہ ہو جیسے نماز کا حکم ہے کہ قادر علی الصلوٰۃ پر نماز فرض ہوتی ہے چاہے امیر ہو یا فقیر لہذا جو شخص پیدل چل کر حج کر سکتا ہے اس پر حج فرض ہے حتیٰ کہ وہ آدمی بھی حج کرے جس کے پاس زاد راہ نہ ہو بشرطیکہ وہ توانا ہو اور محنت و مزدوری کر سکتا ہو یا پھر وہ سوال کرنے کا عادی ہو تو وہ راستہ میں اپنا انتظام کرے ہاں جو مالدار پیدل چلنے سے قاصر ہے تو وہ مال خرچ کر کے حج کرے۔

ان کا استدلال قرآنی آیت سے ہے جو عام ہے ”وَلِلّٰہِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ الْیَہِ سَبِيْلًا“ اس میں زاد و راہ کی قید نہیں ہے اور باب کی حدیث تمام طرق کو ملا کر پھر بھی ضعیف ہے۔ ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔

فکل من قدر علی الوصول بحولہ وقوتہ الذین جعلہما اللہ فی ذاتہ فهو قادر ومطیق مستطیع ومن لم یقدر علی ذالک بحولہ وقوتہ لکن قدر بحیلۃ وہی تحصیل الاسباب بالمال لزمہ ذالک لانہ مطیق بوجہ من الاطاقة اعتبار الشرع وجعلہ بمنزلۃ القدرۃ القائمة بالذات فی عبادۃ الشرع کلہا من الطہارۃ والصلوۃ وشبہہا فکذلک فی الحج وهذا دلیل علی ان یتحقق بالقطیعات وان کان فی باب الظنیات ولیس للمخالف شیء یُعَوَّل علیہ الا ما یتنی علی دعاوی لا اصل لہا۔

لیکن جمہور کے نزدیک غیر کی کے لئے بغیر زاد و راہ کی کے حج فرض نہیں ہوگا کیونکہ جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا یا وجہ الحج؟ قال الزاد والراحۃ کما فی حدیث الباب اگر پیدل چلنے والے پر حج فرض

ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ تفسیر نہ فرماتے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد طرق اور تعامل کی وجہ سے یہ کم از کم حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے جو دلیل ہونے کے لئے کافی ہے اور یہ کوئی کتاب اللہ پر زیادتی بھی نہیں ہے کہ جس کے لئے خبر مشہور یا متواتر کی ضرورت ہو بلکہ تفسیر اور وضاحت آیت ہے اور ابن العربی جو یہ کہتے ہیں لیس للمخالف شی یعول الیہ کہ خصم کے پاس قابل اعتماد دلیل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی شوکانی نے کہا ہے کہ حسن سے احتجاج کرنا بخاری وابن العربی کے سوا تمام جمہور کا طریقہ ہے۔

وهكذا يجوز الاحتجاج بما صرح احد الائمة المعترين بحسنه لان الحسن يجوز العمل به عند الجمهور ولم يخالف في الجواز الا البخاري وابن العربي والحق ما قاله الجمهور لان ادلة وجوب العمل بالآحاد وقبولها شاملة له۔
(نیل الاوطار ص: ۱۳ ج: ۱)

اور مذکورہ باب کی حدیث کی تحسین امام ترمذی نے کی ہے لہذا اس سے استدلال صحیح ہوا۔
اگر بالفرض یہ روایت ضعیف بھی مانی جائے تب بھی تعامل ائمہ کی بناء پر اس سے استدلال اور اس کے مطابق چلنا صحیح ہے جیسا کہ علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں اس کی تصریح کی ہے۔

وكذا اذا تلقت الامة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى انه ينزل منزلة المتواتر في انه ينسخ المقطوع به ولهذا قال الشافعي رحمه الله في حديث لا وصية لوارث انه لا يثبت اهل الحديث ولكن العامة تلقت بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لآية الوصية۔
(تمس الى الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه ص: ۲۴)

اس میں امام شافعی نے یہی بات فرمائی ہے کہ جب حدیث پر اکثر کا عمل ہو تو اس کی قوت ناسخ تک پہنچ جاتی ہے اور اس میں شک نہیں کہ باب کی حدیث پر جمہور کا عمل ہے۔

پھر استطاعت کیلئے مذکورہ دو شرطوں یعنی زاد راہ اور راحلہ کے علاوہ کوئی اور شرط بھی ہے یا صرف یہی دونوں ہیں؟ تو اس میں دونوں قول ہیں۔

امام شافعی امام کرخی اور ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بدن کی صحت راستہ کی سلامتی اور عورت کے ساتھ محرم کا میسر ہونا بھی وجوب الحج کی شرائط ہیں یعنی استطاعت میں داخل ہیں۔ جبکہ صاحبین امام احمد اور فی روایۃ امام ابوحنیفہ کے نزدیک زاد اور راحلہ کے علاوہ کوئی شرط ایسی نہیں ہے جس پر نفس وجوب موقوف ہو اور یہ جو شرائط ثلاثہ گنی گئیں یہ وجوب الادا کی شرائط ہیں نہ کہ وجوب کی۔ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے ان دونوں قولوں کی تنصیص ثابت نہیں ہے یہ تخریج ہے۔

قال: وفي الفتاوى تكلموا في ان سلامة البدن في قول ابي حنيفة وأمن الطريق ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب او الاداء فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب اذامات قبل الحج لا يلزمه الايضاء وعلى قول من يجعلها من شرائط الاداء يلزمه آه وهذا ظاهر في ان الروایتين عن ابي حنيفة لم يثبتا تنصيصاً بل تخريجاً۔ (فتح القدیر ص: ۳۲۷ ج: ۲)

بہر حال صاحب ہدایہ (۵) نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں۔

ولا بد من أمن الطريق لان الاستطاعة لا يثبت دونه ثم قيل هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الايضاء وهو مروى عن ابي حنيفة وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبي صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة۔

اس قول ثانی کی ایک دلیل تو وہ ہوئی جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا یعنی حدیث الباب کیونکہ اگر کوئی اور شرط ہوتی تو حضور علیہ السلام ذکر فرماتے واذلیس فلیس۔

دوسری دلیل اس ختمیہ عورت کی حدیث ہے جو ترمذی (۶) وابن ماجہ (۷) میں ہے کہ ختم قبیلہ کی ایک عورت نے یوم النحر کی صبح کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔

(۵) ہدایہ ج: ۱ ص: ۲۳۳ کتاب الحج

(۶) جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۱۱۲ ”باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والحمیت“

(۷) ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۲۰۹ ”باب الحج عن الحی اذ لم یطع“

یا رسول اللہ ان فريضة الله في الحج على عباده ادرکت ابی شیخاً کبیراً لا یتطیع ان

یرکب أ فاحج عنه قال: نعم فانه لو كان على ابيك دين قضيته۔ (ابن ماجہ ص: ۲۰۹)

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ صحت بدن اور امن الطریق کے بغیر استطاعت نہیں حالانکہ فرضیت حج اس

پر موقوف ہے قال اللہ ”وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً“۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عند الجمہور قدرت علی الزاد والراحہ کی شرطیت الوجوب پر اتفاق ہے اور باقی دیگر میں

اختلاف ہے۔

ثمرہ خلاف وصیت کے حکم میں ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے قول کے مطابق اور راستہ محفوظ نہ ہو مثلاً تو تاخیر کی

صورت میں اس پر وصیت عند الموت لازمی نہیں کیونکہ اس پر ابھی تک حج فرض نہیں ہوا ہے جیسے کوئی شخص وقت

نماز یا رمضان سے پہلے فوت ہو جائے دوسرے قول کے مطابق وصیت لازمی ہے کہ وجوب ہو چکا ہے جیسے کوئی

شخص تمام نصاب اور حولان حول کے بعد مرے۔

یہ اختلاف فی وجوب الایضاء میں اس وقت ہے جب کہ وہ تاخیر کرے اگر کسی نے وجوب کے سال ہی

حج کا سفر شروع کیا مگر راستہ میں فوت ہو گیا تو اس پر بالاتفاق وصیت واجب نہیں لعدم التاخیر جیسے کہ کوئی شخص نماز

کے وقت میں موت کا شکار ہو جائے۔

پھر امن طریق میں اعتبار اغلب حال اور ظن غالب کا ہوگا اگر غالب حال اگر گمان کے مطابق راستہ

میں خطرہ ہے اسی طرح غالب خوف بھی اسی پر قیاس ہے تو پہلے قول میں حج واجب نہیں ہوگا دوسرے کے مطابق

واجب تو ہو جائے گا مگر ادا واجب نہ ہوگی لہذا جن فقہاء نے اہل خراسان اور اہل بغداد سے حج کے سقوط کا فتویٰ

دیا تھا تو وہ اس دور کے حالات پر منحصر تھا کہ مثلاً قرامطہ جو خوارج میں ایک گروپ تھا اور مسلمانوں کا خون اور مال

لینا حلال سمجھتے تھے اور راستوں میں حاجیوں کو قتل کرتے حتیٰ کہ مکہ مکرمہ کے اندر بھی حجاج غیر محفوظ ہو گئے تھے

یاد گیر اس قسم کے ہولناک فتنے جب عام ہو گئے تھے تو انہوں نے سقوط حج کا فتویٰ دیا تھا جو حالات کی بہتری کے

ساتھ ساتھ خود بخود ختم ہوا۔

سمندری سفر میں فقہاء سے جو تفصیل مروی ہیں یہ بھی اس زمانے کے جہازوں کی صورتحال کے

حوالے سے تھا۔

آج بری بحری اور فضائی تینوں اسفار میں اغلب سلامتی ہے قید و جس سفر پر پابندی ان لوگوں کے لئے جو دور سے آتے ہیں یا دیگر دفتری و کاغذی کارروائی میں رکاوٹ بھی ان آخری شرائط کے زمرہ میں داخل ہیں۔ فتح القدر (8) میں ہے و علی هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء اولیٰ۔

باب ماجاء کم فرض الحج؟

عن علی بن ابی طالب قال لما نزلت ولله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً (1) قالوا یا رسول الله افی کل عام؟ فسکت فقالوا یا رسول الله افی کل عام؟ قال: لا ولو قلت نعم لوجبت فائزل الله تعالیٰ ”یا ایہا الذین آمنوا لاتسالوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم“۔ (2)

رجال:-

(عن ابی البختری) بفتح الباء سکون الخاء وفتح التاء وکسر الراء وتشدید الیاء هو سعید بن فیروز بن ابی عمران الطائی مولاه ثم الکوفی ثقة ثبت کثیر الارسال من الثالثة واما بضم الباء فشاعر اسلامی مشہور۔

تاہم یہ روایت مرسل بمعنی منقطع ہے کیونکہ انکی ملاقات حضرت علیؑ سے ثابت نہیں کذا فی التلخیص و کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (3) تحفہ معارف و فیہ تفصیل۔

(8) فتح القدر ج: ۲ ص: ۳۲۸ ”مقدمہ یکروہ الخرج الی الحج اذا کراہ الخ“

باب ماجاء کم فرض الحج

(1) سورۃ آل عمران رقم آیت: ۹۷

(2) سورۃ مائدہ رقم آیت: ۱۰۱

(3) مزید تفصیل کے لئے رجوع فرمائیے تہذیب المعتمد ج: ۲ ص: ۷۳ و ج: ۴ ص: ۴۰

تشریح:-

ترجمہ الباب میں لفظ کم کے بعد مرة کی تقدیر مانی جائے گی۔

لما نزلت الخ قالوا یا رسول اللہ الخ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو اسی وقت صحابہؓ نے یہ سوال کیا بالفاظ دیگر قالوا کا ترتب لما نزلت پر ترتب الجزاء علی الشرط کی طرح نہیں ہے کیونکہ یہ آیت اس سوال سے کئی سال پہلے مدینہ میں نازل ہوئی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب انہوں نے حجۃ الوداع کے خطبے میں یہ آیت سنی تو ان کو تردد ہوا کہ حج ہر سال ہوگا یا صرف ایک بار؟ اور اس تردد کی وجہ یہ ہرگز نہیں تھی کہ یہ لوگ امر مفید للتکرار سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا تردد اس میں تھا کہ آیا حج کا سبب یوم عرفہ ہے کیونکہ اس سے پہلے اداء نہیں ہوتا ہے اور اس کے گزرنے کے ساتھ فوت ہو جاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا“ یعنی اس کا سبب عرفہ کا دن نہیں حتیٰ کہ ہر سال فرض ہو جیسے کہ ”حج البیت“ کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے۔

ولو قلت نعم لوجبت جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے حکم فرض یا حرام کر سکتے ہیں ان کے موقف کے مطابق یہاں کسی تاویل کی ضرورت نہیں مگر جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام اپنے اجتہاد سے کسی چیز کو فرض یا حرام نہیں فرماتے تھے وہ یہ کہتے ہیں کہ بعض اوقات حضور علیہ السلام کو بین الامرین اختیار دیا جاتا ہے یہ سوال بھی عین اسی وقت میں ہوا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت علی الامت صرف ایک مرتبہ فرضیت کے پہلو کو منتخب فرمایا یا پھر مطلب یہ ہے کہ اگر میں نعم کہتا تو باری تعالیٰ میری بات کی تائید فرماتے۔ (تدبر)

فانزل اللہ یا ایہا الذین امنوا الخ یہ فاتحہ کی آیت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو بہت پہلے نازل ہوئی تھی بلکہ تعلیل کے لئے ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سوال ناپسند فرمایا کیونکہ اللہ نے تو سوالات سے منع فرمایا ہے یعنی وقد انزل اللہ الخ یا لان اللہ تعالیٰ قد انزل الخ۔

پھر نووی و حافظ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ حج زندگی میں صرف ایک دفعہ فرض ہوتا ہے الا یہ کہ آدمی اپنے اوپر بطور نذر لازم کر دے۔

جو لوگ عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کا حکم بھی حج کی طرح ہے یعنی فقط ایک بار الا

ان ینذر بها۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟

عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجتین قبل ان یہاجر وحجة بعد ما ہاجر معها عمرہ فساق ثلاثة وستین بدنة وجاء علی من الیمن ببقیتها فیہا جمل لابی جہل فی انفہ برة من فضة فنحرها فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کل بدنة ببضعة فطبخت فشرب من مرقہا۔

تشریح:-

بدنة بفتحین بروزن غلبہ و شجرة امام شافعی کے نزدیک فقط اونٹ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے حنفیہ کے نزدیک اونٹ میں انحصار نہیں ہے بلکہ اہل و بقردونوں پر اطلاق صحیح ہے اس کی جمع بدن بضم الاول و سکون الثانی آتی ہے کبر بدن اور عظم جسامت کی وجہ سے اسکو بدنہ کہتے ہیں۔

وجاء علی من الیمن ببقیتها ضمیر ”ہا“ بدن کی طرف عائد ہے یا مائۃ کی طرف راجع ای ببقیۃ البدن او ببقیۃ المائۃ اگر چہ مائۃ کا ذکر پہلے نہیں ہوا ہے مگر شہرت کی بناء پر ارجاع صحیح ہے پھر حضرت علیؓ جو ہدایا اپنے ساتھ لائے تھے تو یہ بیت المال میں حضور علیہ السلام کے حصے سے خرید لئے تھے اور حضرت علیؓ یمین پر عامل تھے۔

فیما جمل لابی جہل یہ وہ اونٹ تھا جو غزوہ بدر میں مسلمانوں کے ہاتھ لگا تھا اس کو لانے کا مقصد مغالطہ اعداء اللہ تھا چنانچہ ابن قیمؒ زاد المعاد میں لکھتے ہیں ”لیغیظ بہ المشرکین“ پھر اس سے یہ مسئلہ مستنبط کرتے ہیں۔ ومنہا استحباب مغالطۃ اعداء اللہ (مختصر فصل فی قصۃ الحدیث ص: ۱۹۸)

اشکال:- اس سے تو معلوم ہوا کہ یہ اونٹ صلح حدیبیہ کے موقع پر نحر ہوا تھا حتیٰ کہ بعض روایات میں ہے

کہ یہ بھاگ کر ابو جہل کے گھر آیا پھر صلح کی بناء واپس کر دیا گیا تو حجۃ الوداع میں اسے دوبارہ مدینہ منورہ یمن سے کیسے لایا گیا۔

جواب ۱:- فیہا کی ضمیر نہ ان ہدایا کی طرف راجع ہے جو حضور علیہ السلام اپنے ہمراہ لائے تھے اور نہ ہی ان کی طرف جو حضرت علیؑ اپنے ساتھ لائے تھے حتیٰ کہ مذکورہ اعتراض وارد ہو بلکہ یہ مطلق ہدایا کی جانب لوٹتی ہے اور مقصد راوی کا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی کے جانور نہایت عمدہ تھے جس کی دلیل یہ ہے کہ ازاں جملہ ایک اونٹ ابو جہل کا تھا گو کہ وہ اس مرتبہ کے جانوروں میں شریک نہ تھا مگر اس سے اندازہ کر کے باقی ہدایا کو اس پر قیاس کیا جائے گا یعنی یہ جملہ معترضہ ہے۔

جواب ۲:- ابو الطیب نے جواب دیا ہے کہ حدیبیہ والے سال حضور علیہ السلام اپنے ہمراہ لائے تھے تاکہ مکہ میں ذبح کر لیں مگر جب وہ مکہ نہ پہنچ سکے تو ذبح نہیں فرمایا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمرۃ القضاء میں مصلحت اور معاہدے کے تحت نہ لائے ہوں۔ واللہ اعلم
”فی انفسہ برة“ بضم الباء وتخفیف الراء المفتوحة اصل میں بروۃ بروزن فروۃ وہ کڑی جس میں نکیل ڈالتے ہیں۔ بیہقی (۱) کی روایت ہے من ذہب۔

فنحرھا بعض روایات میں ہے کہ ہر اونٹ کی کوشش رہتی تھی کہ اسے پہلے ذبح فرمادیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا۔

حضور علیہ السلام نے تریسٹھ ایک وقت میں نحر فرمائے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر اسی کے مطابق تھی اور حضرت علیؑ نے اپنی عمر کے مطابق بتیس نحر فرمادیئے باقی پانچ حضور علیہ السلام نے ذبح فرمائے کما فی ابی داؤد (۲) مگر الگ نشست میں لہذا روایات میں کوئی تعارض نہیں اور جو کچھ تعارض دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی نظر معنی حدیث اور مغز روایت پر رہا کرتی تھی اس لئے یا ان کو الگ

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) کذا فی التہذیب ص: ۵۴۵ ج: ۳

(۲) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۲ ج: ۱ ”باب فی الہدی اذا عطب قبل ان یبلغ“ کتاب الحج

الگ نشتوں پر حمل کریں گے یا پھر مطلب یہ ہے کہ صحیح تعداد کو یاد رکھنا اس اعتبار سے اتنا اہم نہیں کہ اس سے حکم مستنبط نہیں ہوتا ہے۔

بعضة بفتح الباء اور کبھی مکسور بھی پڑھا جاتا ہے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے یعنی ہراونٹ سے ایک ایک بوٹی لیکر ایک ہی دیکھی میں پکائی گئیں۔

فشرب من مرقہا بفتح المیم والراء اس میں نکتہ یہ ہے کہ ہراونٹ کا گوشت کھانا محض رتھا اس لئے شوربا پیتا کہ اپنی قربانی سے کچھ نہ کچھ تناول فرمائیں۔ اس جملے سے دو مسئلے مستنبط ہوئے ایک یہ کہ شوربا مثل لحم ہے لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو اسکے شوربا کھانے یا پینے سے حانث ہو جائے گا تاہم بعض فقہاء اس کو نیت کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔

دوسرا یہ کہ حضور علیہ السلام قارن تھے یعنی ابتداء ہی سے کیونکہ اخیراً تو انکے قارن ہونے پر تقریباً سب متفق ہیں۔

کیونکہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع سے قارن نہ ہوتے بلکہ مفرد ہوتے کما یقولہ الشافعیہ تو یہ ہدی تطوع کے ہوتے یا پھر نذر جو کسی طرح مطوع کے لئے قابل اکل نہیں۔

اور ضمن میں اس سے حنفیہ کے اس موقف کی بھی تائید ہوگئی کہ قارن کا دم جنایت و جبران نہیں بلکہ دم شکر ہے کیونکہ اگر دم جبران ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے تناول نہ فرماتے۔

مسئلۃ الباب :-

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے کل تین حج فرمائے ہیں دو قبل الہجرت اور ایک بعد الہجرت جہاں تک بعد الہجرت کے حج کا تعلق ہے تو اس پر اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک ہی حج فرمایا ہے لیکن قبل الہجرت حجوں کی تعداد میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے کیونکہ کسی روایت سے تعین کی تصریح ثابت نہیں اور باب کی روایت دیگر روایات کے ساتھ معارض ہے اس لئے یا تو تطبیق کریں گے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے یا یہ کہیں گے کہ حضرت جابرؓ نے یہ اپنے علم کے مطابق کہا ہے کیونکہ وہ انصاری صحابی ہیں اور انصار کو حضور علیہ السلام سے براہ راست ملنے کا موقع ہجرت سے کچھ قبل ہوا تھا جس کا اجمالاً بیان یہ

ہے کہ سنہ ۱۱ نبوی میں چھ انصار صحابہ نے اسلام قبول فرمایا یہ سب خزر جی تھے اور اگلے سال پھر ملنے کا وعدہ کیا پھر اگلے سال سنہ ۱۲ میں بارہ آدمیوں نے بیعت کر لی جن میں چھ السابقون تھے اور باقی نئے تھے اس کو عقبہ اولی کہتے ہیں جو درحقیقت ثانیہ تھا تیسری بار سنہ ۱۳ میں کوئی کچھتر آدمیوں نے شرکت کی جس میں دو عورتیں اور باقی مرد تھے اس کو عقبہ ثانیہ کہا جاتا ہے جو دراصل ثالثہ ہے یہ تینوں عقبات موسم حج میں منی کے مقام میں ہوئے ہیں تو کم از کم تین بار قبل الحجرت حج تو اس سے ثابت ہوا۔

یا پھر ان دیگر روایات کو ترجیح دیں گے قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث غریب۔ معارف (3) میں البدایہ والنہایہ کے حوالے سے ہے۔

ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة وبعدها.... فانه عليه السلام كان بعد

الرسالة يحضر مواسم الحج ويدعوا الناس الى الله عز وجل الخ۔

اور ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی حج کرتے ہوئے اس لئے بنوری صاحب فرماتے ہیں ولعل المعتمد ما حققه وقته ابن كثير۔

لہذا نبوت سے پہلے بھی حضور علیہ السلام کا حج کرنا ثابت تو ہے مگر ان کی تعداد معلوم نہیں مسلم (4) میں جبیر بن مطعم سے روایت ہے۔

قال: اضللت بغيراً لي فذهبت اطلبه يوم عرفة فرايت رسول الله صلى الله عليه

وسلم واقفاً مع الناس بعرفة فقلت والله ان هذا لمن الحمس فماشانه ههنا

وكانت قريش تعد من الحمس۔ (ص: ۴۰۱ ج: ۱)

پھر حضور علیہ السلام کا یہ حج کس نوعیت اور کس ملت کے مطابق تھا؟ تو اس میں متعدد اقوال ہیں اعدل الاقوال اور صحیح ترین بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج فطرت کے مطابق تھا جس کا مآل شریعت ابراہیمی کی طرف ہوتا ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم مزدلفہ کے بجائے عرفہ میں وقوف فرماتے۔ عارضہ میں ہے۔

(3) معارف السنن ص: ۴۰ ج: ۶

(4) صحیح مسلم ص: ۴۰ ج: ۱ ”باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم“ کتاب الحج

قد بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شرعة احد وانه کان علی الفطرة سلیمًا عن الریبة سلیمًا عن البدعة، سلیمًا عن المعصیة، سدوداً علیہ باب المخالفة لما یکره اللہ بتوفیق اللہ له ذالک وتیسیره حتی جاء امر اللہ فلما بعث اللہ نبیاً وقص علیہ امر الرسل واعلمه حالهم وشرائعهم وتفصیل الکائنات ورأى الانبیاء حجاجاً کابراهم مصلین حج فتطوع فجرى علی الطریقة المثلی بتوفیق اللہ تعالی حتی فرضه اللہ علینا وعلیه۔

باب ماجاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ؟

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر اربع عمر عمره الحدیبة وعمره الثانية من قابل عمره القصاص فی ذی القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة والرابعة التی مع حجته۔
تشریح:-

”اربع عمر“ بضم العین وفتح المیم عمرہ کی جمع ہے۔

”حدیبیہ“ دوسری یا کی تخفیف اور تشدید دونوں جائز ہیں قیل اسم بیرو قیل شجرة وقیل قریة علی تسعة امیال من مکة اس کا اکثر حصہ حرم میں ہے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم چودہ صحابہ کرامؓ کے ہمراہ یکم ذیقعدہ سنہ ۶ ھج کو عمرے کا احرام باندھ کر یہاں تک آئے تو قریش نے جمع ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عمرہ سے روکا پھر صلح ہوئی جس میں طے ہوا کہ آئندہ سال آ کر عمرہ فرمائیں گے اور تین دن مکہ میں قیام فرمائیں گے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے ہدی نحر کر کے حلق اور قصر کرا کر حلال ہوئے اس کو عمرہ اس لئے کہا گیا کہ اسمیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا تھا اور عمرے کے احکام بھی اس پر مرتب ہوئے کما مر۔
پھر زاد المعاد میں ہے۔

وعند احمد فی القصة انه کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الحرم

وهو مضطرب فی الحل۔

اس سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ انہوں نے ہدی بھی ارض حرم میں نحر فرمائے ہیں۔

وعمرۃ الثانیۃ، ای عمرۃ السنۃ الثانیۃ یا عمرۃ المرۃ الثانیۃ۔

من قابل، ای من عام قابل یہاں گئے سال سنہ میں ذی قعدہ کے ماہ میں ہوا اس کو عمرۃ القصاص عمرۃ القضاء اور عمرۃ القضیۃ بھی کہتے ہیں۔

قصاص اس لئے کہ اس میں یہ آیت نازل ہوئی تھی ”الشہر الحرام بالشہر الحرام والحرمت قصاص“ (1) یا قصاص کے معنی حق لینے کے ہیں چونکہ انہوں نے اپنا حق (عمرہ کی ادائیگی) اسی سال وصول کر لیا تھا اس لئے یہ قصاص کہلاتا ہے۔

قضاء اسلئے کہ اس میں گزشتہ سال کا فوت شدہ عمرہ ادا کیا گیا تھا یا قضاء بمعنی صلح ہے اسی طرح قضیۃ بمعنی فیصلہ کے ہے یعنی یہ عمرہ گزشتہ صلح اور فیصلے کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔

جعرانۃ بکسر الجیم وسکون العین راء کی تخفیف اور تشدید دونوں جائز ہیں تشدید کے ساتھ عین مکسور ہو گا یہ طائف اور مکہ کے درمیان اقرب الی مکہ مقام کا نام ہے فتح مکہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم حنین تشریف لے گئے تھے وہاں سے واپسی پر اس مقام سے رات کو احرام باندھ کر عمرہ ادا فرمایا صبح تک پھر اسی مقام پر واپس تشریف لے گئے اس لئے یہ بعض حضرات پر مخفی رہا عام روایات کے مطابق یہ اٹھارہ ذیقعدہ سنہ ۸ھ کی بات ہے یہ تینوں عمرے ذیقعدہ میں ہوئے چوتھا عمرہ حج کے ساتھ تھا اسکی ادائیگی گو کہ ذوالحجہ میں ہوئی تھی مگر احرام ذیقعدہ میں باندھا تھا تو باعتبار ابتداء کے اس کو بھی ذیقعدہ میں شمار کر لیا گیا چنانچہ پچیس یا چھبیس ذیقعدہ بروز شنبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھ کر مدینہ سے مکہ مکرمہ کے لئے بمع اصحاب نکلے اور چار ذوالحجہ یکشنبہ کے دن مکہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر قرآن کیا راوی کے الفاظ بھی اسی کی طرف مشیر بلکہ صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے یہ سنہ ۱۰ھ کا واقعہ ہے اس کے چند دن بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا انا

باب ماجاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(1) سورۃ بقرہ رقم آیت: ۱۹۴

لہذا انا الیہ راجعون۔ سنہ ۹ میں کوئی عمرہ یا حج آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا نہیں فرمایا بلکہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امیر موسم مقرر فرما کر روانہ فرمایا تھا۔

یہ کل چار عمرے ہوئے تاہم جن روایات میں تین کا ذکر آتا ہے تو پہلے کو شمار نہ کر کے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ وہ پورا عمرہ نہ تھا اور جن میں دو سے تعبیر کیا گیا ہے تو آخری عمرہ کو حج کا تابع سمجھ کر باقی دو یعنی عمرۃ القضاء سنہ ۷ اور عمرۃ الجعرانہ سنہ ۸ کا اعتبار کیا گیا ہے یہ سب عمرے داخل تھے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

ولم یکن فی عمرہ عمرۃ واحدة خارجاً من مکة كما یفعلہ كثير من الناس الیوم
وانما كانت عمرہ کلہا داخلًا الی مکة وقد اقام بعد الوسی بمکة ثلاث عشرة
سنة لم ینقل عنه انه اعتمر خارجاً من مکة ولم یفعلہ احد علی عہدہ قط الا
عائشة لانہا اہلت بالعمرة فحاضت فامرہا فقرنت "الخ۔

(مختصر زاد المعاد: ۶۸ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجہ وعمرہ)

لہذا آج کل لوگ خصوصاً پاکستانی جو اس بات پر زور لگاتے ہیں کہ مکہ میں رہتے ہوئے زیادہ عمرے کر لئے جائیں ان کو حضور علیہ السلام کی عبادت شریفہ کا بھی خیال رکھنا چاہئے کیونکہ سنت کے مطابق عمل بظاہر آسان یا چھوٹا لگتا ہے مگر وہ درحقیقت عظیم ہوتا ہے جبکہ خلاف سنت بڑے سے بڑا کام وہ مقام حاصل نہیں کر سکتا جو آدمی کے خیال میں ہوتا ہے اور حضرت عائشہؓ کے عمل سے استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ وہ ایک مجبوری کے تحت ہوا تھا۔

ابن العربیؒ نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے مسجد نبوی سے احرام باندھنا چاہا تو حضرت امام مالکؒ نے منع فرمایا۔

قال بسندہ عن سفیان بن عیینہ یقول: سمعت مالک بن انس اتاہ رجل یقول:
انی ارید ان احرم من المسجد من عند القبر قال لا تفعل فانی اخشی علیک
الفتنة قال: وای فتنة فی هذا؟ انما ہی امیال ازیدھا قال وای فتنة اعظم من انک

تري انك سبقت الى فضيلة قصر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم اني

سمعت الله يقول ” فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم

عذاب اليم“۔ (عارضۃ الاحوذی ص: ۳۰ ج: ۴ باب من ای موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

اگر چہ مسجد نبوی سے احرام باندھنا جائز ہے اسی طرح عمرہ خارجی بھی جائز ہے مگر جو تاثر عوام میں پایا جاتا ہے وہ غلط ہے اصل چیز اتباع سنت ہے۔ تاہم ابن قیم کا صرف حضرت عائشہؓ کا عمرہ خارجی میں حصر شاید صحیح نہ ہو کیونکہ ابن زبیرؓ وغیرہ بعض صحابہؓ کی طرف بعض اسانید عمرہ خارجی منسوب ہے۔ واللہ اعلم

جن روایات سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رجب یا رمضان یا شوال میں عمرہ کرنے کا شبہ ہوتا ہے تو یہ روایات یا تو سہو پر محمول ہیں یا وہ مؤول ہیں کہ ان کی مراد حضور علیہ السلام کی نیت و قصد ہے یا سفر مراد ہے۔ (تدبر)

باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی

صلی اللہ علیہ وسلم؟

عن جابر بن عبد الله قال لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج اذن في الناس فاجتمعوا

فلما أتى البيداء احرم۔

تشریح:-

لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج یہ سنہ ۱۰ھ کی بات ہے۔

اذن في الناس ‘ بتشدید الذال ای نادى بينهم بانى اريد الحج یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام

نے منادی کرائی اور اعلان کرایا مگر راوی نے اذن سے تعبیر کرنے میں آیت کی مناسبت ملحوظ رکھی ہے قال اللہ

”واذن في الناس بالحج“۔ (۱)

باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) سورۃ حج رقم آیت: ۲۷

فاجتمعوا، ای خلق کثیر فی المدینۃ عرف الشذی میں واقدی کے حوالے سے انکی تعداد تقریباً ستر ہزار ذکر کی گئی ہے جبکہ الکوہ میں قیل کے ساتھ ایک لاکھ اور ابوداؤد (2) کے حاشیہ پر بحوالہ لمعات کے ایک لاکھ چودہ ہزار و فی روایت (3) ایک لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے یہ اختلاف روایات لوگوں کے اپنے تجربے کے مطابق ہے جیسے آج کل ایک جلوس کے بارے میں متعدد اور مختلف رائے ہوتی ہیں کیونکہ صحابہ کرام کے ناموں کا آج کی طرح اندراج نہیں ہوا تھا بہر حال حضور علیہ السلام کے حج میں بڑی خلقت نے شرکت فرمائی اور مطلب یہ تھا تا کہ لوگ فریضہ کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج دیکھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھیں جس سے حج کا علم و عمل دونوں کی تکمیل ہو۔

فلما أتى البداء، بیداء بیابان کو کہتے ہیں یہاں مراد مخصوص مقام ہے جو ذوالحلیفہ (بالتصغیر) سے مکہ مکرمہ جاتے ہوئے مسجد ذوالحلیفہ کے سامنے بلندی اور چڑھائی نما راستہ ہے اس کو بعض روایات میں جبل (پہاڑ) سے بھی تعبیر کیا ہے کما عند ابی داؤد (4) یہ جگہ مدینہ منورہ زاد ہا اللہ شرفا سے تقریباً چھ سات میل پر واقع ہے۔

احرم ای اظہر احرامہ وقیل کرہ۔

مسئلۃ الباب :-

یہ امر اختلافی ہے کہ حضور علیہ السلام تین موطن میں سے کس جگہ محرم ہوئے بالفاظ دیگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کب پڑھا مسجد میں نماز کے بعد یا سواری پر تشریف فرما ہوتے وقت یا بیداء پر جلوہ افروز ہوتے ہوئے؟ تو اس میں تینوں اقوال ہیں تاہم جو اختلاف ہے وہ جواز کا نہیں بلکہ اولویت میں ہے کما صرح بہ الحافظ فی الفتح (5) نیز یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حضور

(2) ابوداؤد ص: ۲۶۹ ج: ۱ حاشیہ: ۴ ”باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

(3) کذا فی المعارف ص: ۳۶ ج: ۶

(4) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۳ ج: ۱ ”باب فی وقت الاحرام“ کتاب الحج ولفظہ فلما علا علی شرف البیداء الخ

(5) فتح الباری ص: ۴۰۱ ج: ۳ قال الحافظ وقد اتفق فقہاء الامصار علی جواز جمیع ذالک وانما الخلاف فی الافضل۔

علیہ السلام نے حجتہ الوداع میں احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا اختلاف صرف اس میں ہے کہ اولیٰ کیا ہے یعنی تلبیہ کب پڑھنا چاہئے تاکہ احرام باندھنے کے بعد اور مسبوق نیت سے آدمی محرم ہو جائے۔

تو حنفیہ کے نزدیک نماز کے بعد پڑھنا چاہئے جو رکعتین بعد الغسل یا بعد الوضوء ہیں یہ غسل تنظیف کے لئے ہے کمافی الہدایۃ اور دو رکعتوں کا ذکر حدیث ابن عباس میں ہے جو ابوداؤد (6) میں ہے تاہم ابن قیمؒ اس نماز کو غیر نفلی صلوٰۃ پر یعنی وقتی پر حمل کرتے ہیں ہاں اگر وقت مکروہ ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی نہیں پڑھ سکتا ہے صرف احرام باندھ کر تلبیہ پڑھے گا امام ترمذی نے غسل اور صلوٰۃ کے لئے آگے مستقل باب قائم کئے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک جب سواری پر بیٹھ جائے تب پڑھنا چاہئے۔ آج کل کے حالات کے پیش نظر احتیاط اسی میں ہے کہ جب جہاز پرواز کرنے لگے تب پڑھنا چاہئے مالکیہ و حنابلہ سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد حضور علیہ السلام کے تلبیہ سے متعلق روایات پر ہے عام روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے باہر درخت کے پاس عند الاستواء علی الراحلۃ پڑھا تھا جبکہ باب کی روایت میں ہے ”فلما اتی البیداء احرم“ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بعد الفراغ من الصلوٰۃ کے وقت پڑھنے کی تصریح ہے۔

شافعیہ نے عند الاستواء کو ترجیح دی ہے صحت کی وجہ سے حنفیہ نے ابن عباسؓ کی حدیث پر عمل کیا کہ اس سے تمام روایات میں تطبیق ہوتی ہے کما نقلہ المحدثی فلیطالع اس کا خلاصہ یہ ہے کہ روئی کل بما سمع ورائی۔ نیز درس ترمذی میں بحوالہ ابوداؤد (7) مازنی کے اس کی ایک متابع روایت بھی نقل کی گئی ہے۔

ابن قیمؒ نے بھی حنفیہ کے قول کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں۔

فلما اراد الاحرام اغتسل غسلًا ثانیاً لاحرامہ ثم طیبہ عائشۃ بیدھا بذریۃ
وطیب فیہ مسک فی بدنہ وراسہ حتی کان ویض المسک یری فی مفارقه
ولحیتہ ثم استدامہ ولم یغسلہ ثم لبس ازراہ ورداءہ ثم صل الظهر رکعتین ثم

(6) ص: ۲۵۳ ج: ۱ ”باب فی وقت الاحرام“ ولفظہ فلما صلی فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ الخ

(7) حوالہ بالا

اهل بالحج والعمرة في مصلاه ولم ينقل انه صلى للاحرام ركعتين۔
(مختصر زاد المعاد: ۶۹ فصل في هدية صلى الله عليه وسلم في حجة وعمره)

اس میں انہوں نے اس کی بھی تصریح کر دی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔

ترمذی کی دوسری روایت میں ہے۔

البیضاء التي تكذبون فيها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا من عند المسجد من عند الشجرة۔

ابن عمرؓ نے ان لوگوں کو کاذبین سے تعبیر کیا جو بیضاء سے تلبیہ پڑھنے کے قائل تھے جبہ یہ ہے کہ انہوں
نے خلاف واقعہ بات کہی اگرچہ یہ بغیر عمد کے تھا اس سے اہل سنت والجماعت کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ
کذب خلاف واقعہ حکایت کا نام ہے چاہے قصداً ہو یا خطاً دسہوا ہو بخلاف معتزلہ کے وہ عمد کو شرط قرار دیتے ہیں۔
امام نووی (8) فرماتے ہیں۔

فيه دلالة على ان مبقات اهل المدينة من عند مسجد ذي الحليفة ولا يجوز لهم تاخير

الاحرام الى البيضاء وبهذا قال جميع العلماء وفيه ان الاحرام من الميقات افضل من

دويرة اهله لانه صلى الله عليه وسلم ترك الاحرام من مسجده مع كمال شرفه۔

اور اس کو بیان جواز پر حمل کرنا غلط ہے کیونکہ بیان جواز کی بات وہاں صحیح ہوتی ہے جہاں کوئی کام بکثرت
ہوتا ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف معمول کوئی کام ایک دو دفعہ فرماتے جیسے وضوء مرتہ مرتہ یا مرتین جبکہ حجة الوداع
حضور علیہ السلام نے فقط ایک ہی دفعہ فرمایا ہے لہذا اسی کو اکمل طریقہ سمجھا جائے گا۔ انتہی کلام النووی فی شرح مسلم
اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب المواقیات میں آئے گی انشاء اللہ تاہم عند الخفیه قبل الميقات احرام باندھنا
افضل ہے۔

پھر اس شجرہ سے مراد ببول کا درخت ہے جہاں اب مسجد بن گئی ہے اس کو مسجد الشجرة بھی اسی مناسبت
سے کہا جاتا ہے اور مسجد ذوالخلفیہ کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہاں ایک کنواں تھا اس کو بیر علی کہا جاتا تھا جو آج بھی مشہور

ہے مگر یاد رہے کہ یہ حضرت علی امیر المؤمنینؓ نہیں بلکہ اعراب میں کوئی علی نام کا دوسرا شخص تھا۔
پھر عند الحنفیہ اگرچہ تلبیہ میں ہر وہ ذکر کافی ہو جاتا ہے جو تعظیم باری پر مشعر ہو مگر سنت یہ ہے کہ ماثور الفاظ ادا کئے جائیں وہ یہ ہیں۔

لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، ان الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك۔

اس میں چاروں نشانات پر وقف کرنا مسنون ہے نیز جہاں صحابہؓ سے اس میں زیادتی منقول ہے اس کا اضافہ کر کے پڑھنا بھی جائز ہے کما فی حدیث ابن عمرؓ۔ (باب ماجاء فی التلبیۃ ترمذی)

باب ماجاء متی احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟

عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اهل فی دبر الصلوۃ۔

رجال:-

عبدالسلام بن حرب، اخرج له الشيخان فی صحیحہما۔
”عن خصیف“ مصغر تقریب میں ہے۔

ابن عبدالرحمن الجزری ابو عون صدوق سئ الحفظ خلط بآخره ورمی
بالارجاء من الخامسة۔

معارف (1) میں ہے۔

حدیث الباب فیہ مقال من جهة خصیف وقد وثقه جماعة کما فی التهذیب
وغیره وصححه الحاکم علی شرط مسلم فی المستدرک (2) وسکت علیہ

باب ماجاء متی احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(1) معارف السنن ص: ۳۶ ج: ۲

(2) مستدرک حاکم ص: ۴۵۱ ج: ۱ ”تلبیۃ ما علی الارض الخ“ کتاب المناسک

الذہبی فی تلخیصہ۔

اسی طرح یحییٰ بن معین امام الجرح والتعدیل نے بھی ان کی توثیق کی ہے نسائی نے ان کو صالح کہا ہے ابو داؤد نے بھی ان کی روایت پر سکوت کیا ہے۔ (3) امام بیہقی نے بواسطہ واقدی کے ان کی متابعت میں روایت لی ہے ایک متابع کا حوالہ سابقہ باب میں بھی گزرا ہے۔

بہر حال ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں جو احتجاج کے لئے کافی ہے اور مقابل میں کوئی روایت معارض بھی نہیں ہے کیونکہ عند الشرح تلبیہ کی روایت سے بعد الصلوٰۃ تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ ☆
تشریح:-

اس باب کا اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ تلبیہ کب پڑھا جائے جو باب سابق میں بیان ہوا۔
دوسرا مسئلہ جو ضمناً اشار الیہا ہے یہ ہے کہ احرام کے وقت یہ کونسی نماز تھی؟ تو ابن قیم کا اصرار یہ ہے کہ یہ فرض نماز تھی کما تقدم مگر جمہور کے نزدیک یہ نفلی نماز تھی جو عند الاحرام پڑھنا مستحب ہے۔ حاشیہ کو کب پر ہے۔
اختلفوا فی ذالک قال ابن القیم لم ینقل انه صلی اللہ علیہ وسلم صلی للاحرام رکعتین غیر فرض الظهر وقال ابن حجر فی شرح المنہاج یصلی رکعتین ینوی بہما سنة الاحرام للاتباع متفق علیہ یقرأ سرّاً لیلاً ونهاراً۔
امام نووی شرح مسلم (4) میں حدیث ابن عمرؓ جس میں ہے۔ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرکع بذی الحلیفۃ رکعتین“ کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں۔

فیہ استحباب صلوٰۃ الرکعتین عند ارادة الاحرام ویصلیہما قبل الاحرام ویکرنان نافلة ہذا مذهبنا ومذهب العلماء كافة الا ما حکاہ القاضی وغیرہ عن الحسن ابصری انه استحباب کونہما بعد صلوٰۃ فرض لانه روى ان ہاتین الرکعتین کانتا صلوٰۃ الصبح والصواب ما قالہ الجمہور۔

(3) چنانچہ دیکھئے ابو داؤد ص: ۲۵۳ ج: ۱ ”باب فی وقت الاحرام“

(4) لودوی شرن سلم ص: ۳۷۶ ج: ۱ ”باب التلبیۃ وصفیہا ووقتہا“

”الکوکب“ میں ہے کہ یہ ضحوة الکبریٰ سے کچھ پہلے پڑھی تھی کہ نماز فجر کے بعد طلوع شمس کا انتظار فرمایا

تھا۔ واللہ اعلم وعلیہ التمس

باب ماجاء فی افراد الحج

عن عائشةؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج۔

تشریح:-

یہاں چار مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ۱۔ اقسام حج ۲۔ افضل کونسا ہے؟ ۳۔ تطبیق بین الاحادیث ۴۔ ترجیح

الافضل۔

پہلا مسئلہ:-

حج کی مشہور قسمیں تین ہیں۔ (۱) افراد (۲) تمتع (۳) قرآن۔

حج افراد:- حج افراد یہ ہے کہ اشہر الحج میں فقط حج کا احرام باندھے اور اگر چاہے تو حج کے بعد عمرہ

کر سکتا ہے پہلے نہیں چونکہ اس نے ایک سفر میں فقط حج کر لیا اس لیے اسے افراد کہتے ہیں۔

حج تمتع:- تمتع یہ ہے کہ آفاقی آدمی اشہر الحج میں عمرے کا احرام باندھ کر پہلے مکمل عمرہ کر لے یا طواف

کے اکثر اشواط یعنی چار اشواط کم از کم اشہر الحج میں ادا کرے پھر اسی سال حج بھی کر لے پھر اس کی دو صورتیں

ہیں۔

۱..... اگر وہ ہدی کے جانور اپنے ساتھ نہ لایا ہو تو عمرہ کے بعد حلال ہو جائے گا اور حج کے لئے پھر نیا

احرام مکہ ہی سے باندھ لے۔

۲..... مگر ہدی ساتھ ہونے کی صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا یہاں تک کہ نحر کے دن مکمل حلال ہو جائے

یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کے نزدیک ہے امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک سوق ہدی حلال ہونے سے مانع

نہیں ہے گویا ان کے نزدیک ہدی ہوں یا نہ ہوں وہ عمرہ کے بعد حلال ہو سکتا ہے۔ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس نے

ایک سفر سے استفادہ کر کے دنسک ادا کر لئے اس لئے اس کو تمتع کہا گیا۔

حج قرآن: حج قرآن یہ ہے کہ آفاقی آدمی حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک ہی احرام باندھ لے بالفاظ دیگر عمرہ کی ادائیگی کھایا اکثر یعنی چار اشواط سے پہلے پہلے عمرے کے احرام کے ساتھ حج کا احرام بھی ملا لے اور جب عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلق یا قصر کرائے بغیر اسی طرح حالت احرام میں رہے یہاں تک کہ حج سے فارغ ہو کر حلال ہو جائے تاہم اگر وہ دونوں کی نیت کر چکا ہو تو تلبیہ میں دونوں کو جمع کرنا شرط نہیں بلکہ وہ چاہے تو لبیک بعمرہ و حجۃ کہے یا لبیک بعمرہ یا لبیک بحجۃ اس کی وجہ تسمیہ بھی ظاہر ہے کہ اس نے عمرہ اور حج کو ایک احرام میں مقارن کر لیا کھایا اگر شروع ہی سے دونوں کی نیت ہو یا اکثر اگر عمرہ شروع کرنے کے بعد نیت حج کر لی ہو وللا کثر حکم الکمل آخری دونوں قسموں میں آفاقی کی قید اس لئے لگائی کہ مکی کے لئے افراد متعین ہے ”قال اللہ ذالک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام“ (۱) یعنی میقات سے باہر۔

دوسرا مسئلہ:-

اس میں اختلاف ہے کہ ان اقسام میں افضل کونسی قسم ہے؟ اگرچہ نفس جواز پر سب کا اتفاق ہے بلکہ پوری امت کا اجماع ہے کما قال النووی فی شرح مسلم۔

وقد انعقد الاجماع بعد هذا علی جواز الافراد والتمتع والقرآن من غیر کراہۃ

وانما اختلفوا فی الافضل منها۔ ص: ۳۹۳ (۲)

تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن حنفیہ کے نزدیک افضل ترین قرآن پھر تمتع پھر افراد ہے یعنی برعکس مذہب اول۔ امام احمد کے نزدیک اگر سوق ہدی ہو تو قرآن افضل ہے لیو افق فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر ہدی نہ ہوں تو پہلے تمتع افضل ہے پھر افراد پھر قرآن یہ ان حضرات کی مشہور روایات ہیں۔

باب ماجاء فی افراد الحج

(۱) - سورۃ بقرہ رقم آیت: ۱۹۶

(۲) ”باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کتاب الحج

دلائل :- امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حج افراد کا ذکر ہے مثلاً باب کی دونوں روایتیں ابن عمرؓ کی روایت میں یہ بھی اضافہ ہے وافر دا بوبکر و عمر و عثمان بلکہ حضرت عمر و حضرت عثمان تو جمع بینہما سے روکتے تھے۔

طریق استدلال یہ ہے کہ اگرچہ حضور علیہ السلامؐ نے قرآن فرمایا تھا مگر شروع سے تو افراد کا احرام باندھا تھا جو افضل ہونے کی دلیل ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن ایک عارض کی وجہ سے تھا تا کہ اس سے اس عقیدہ کی تردید فرمائیں جو زمانہ جاہلیت میں مشہور بھی تھا اور رائج بھی کما فی البخاری۔

عن ابن عباسؓ قال: كانوا يرون ان العمرة في اشهر الحج افجر الفجور في الارض ويجعلون المحرم صفر ويقولون: اذابراً الدبر (یعنی سفر حج میں اونٹوں کی پشتوں پر پڑنے والا زخم منہل ہو جائے) وعفا الاثر (اور ان کے نشانات بھی ختم ہو جائیں) وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر۔

(ص: ۲۱۲ ج: ۱ باب التمتع والقرآن والافراد بالحج الخ)

لہذا اس سے قرآن کی فضیلت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

جواب :- اولاً تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع سے مفرد تھے غایۃ مافی الباب آپ یہ کہہ سکتے ہی کہ انہوں نے تبلیہ میں صرف حج کا ذکر فرمایا تھا یا صحابہ نے افراد سے تعبیر کیا تو یہ دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ قرآن کا تعلق نیت سے ہے کما مرا اگر کسی موقع پر محرم صرف حج یا صرف عمرہ کا نام لے تو اس سے حج حج افراد نہیں بنتا لہذا اس تبلیہ کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور یہی وجہ ہے کہ متعدد صحیح روایات جمع بینہما پر ناطق ہیں کما سیأتی۔ ان میں کم از کم بارہ احادیث ایسی ہی جن میں افراد کی تاویل نہیں ہو سکتی ہے جبکہ افراد کی روایات بآسانی مؤول ہو سکتی ہیں کما اولناہا۔

ثانیاً ہم کہتے ہیں کہ اگر افراد افضل ہوتا تو حضور علیہ السلامؐ وہی فرماتے اور اللہ عزوجل اپنے نبی کے لئے وہی منتخب فرماتے اس بات کو خود ابن حجر نے تسلیم کیا ہے والافلا فصل ما اختاره الله له واستمر علیہ (تحفہ عن الفتح ص: ۵۵۴ ج: ۳)

لہذا اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اولاً مفرد تھے تو اس پر برقرار نہ رکھنا اور جبرائیل علیہ السلام کا اللہ کا فرمان لا کر ان کو قرآن کا حکم دینا قرآن ہی کی افضلیت کو اجاگر کرتا ہے۔
ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفس حج کا احرام تو باندھ لیا تھا مگر اسے کس حج کا احرام بنالے تو اس میں وحی کا انتظار تھا یہاں تک کہ حضرت جبرائیل نے قرآن کا حکم پہنچایا۔

قال: ووجه الاختلاف ان النبي صلى الله عليه وسلم لم اعقد الاحرام جعل يلبي تارة بالحج وتارة بالعمرة وتارة بهما جميعاً لعله ان يبين له واحد منهما وهو في ذلك كله يقصد الحج ويطلب كيفية العمل حتى نزل عليه جبريل في وادي العقيق وقال له: قل عمرة في حجة فانكشف الغطاء وتبين المطلوب۔
(عارضہ ص: ۳۱ ج: ۴)

رہا ان کا دوسرا استدلال کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ تو افراد ہی کا حکم دیتے تھے تو اس کا جواب ان شاء اللہ باب ما جاء في التمتع میں آئے گا۔ فانتظرہ
امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ حضور علیہ السلام تھے تو قارن لیکن انہوں نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی اور تمنا تو افضل کی ہی ہو سکتی اور کی جاتی ہے لہذا تمتع افضل ہوا۔

جواب:- ان کو بھی وہی جواب دیا جائے گا جو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کو دیا گیا کہ اگر قرآن کے علاوہ کوئی اور حج افضل ہوتا تو حضور علیہ السلام وہی فرماتے رہی تمنا کی بات تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ یہ تمنا افضلیت تمتع کی وجہ سے نہیں تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل فوت ہوا تھا اور اس پر حسرت فرما رہے ہوں بلکہ صحابہؓ کی طیب خاطر کے پیش نظر تھی کہ وہ حضور علیہ السلام کے عدم موافقت پر اظہار افسوس کر رہے تھے اور اس پر افسردہ تھے تو آپؐ نے ان کی تسلی کے لئے فرمایا کہ آپ کے حج میں کوئی نقصان نہیں ہے کما قال فی الفتح۔ (3)

ذهب جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى ان التمتع افضل لكونه

(3) فتح الباری ص: ۴۲۹ ج: ۳ "باب التمتع والقرآن والافراد بالحج الخ" کتاب الحج

صلی اللہ علیہ وسلم تمناء فقال: لولا انی سقت الهدی لاحتلت ولا یتمنی الا الافضل وهو قول احمد بن حنبل فی المشہور عنه۔ واجیب بانه انما تمناء تطیباً لقلوب اصحابه لحزنهم علی فوات موافقته والا فالافضل ما اختاره الله له واستمر علیہ۔

(تحفہ ص: ۵۵۴ ج: ۳)

اُحناف کے دلائل اس بارے میں بہت زیادہ ہیں اور چونکہ تقریباً سب حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اس لئے اختصار کے پیش نظر وہ روایات یہاں نقل نہیں کی جائیں گی تاہم اجمالاً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ قرآن کی روایات کی تعداد بیس سے زائد ہے ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔

وانما قلنا: انه احرم قارناً لبضعة وعشرين حديثاً صريحة صحيحة في ذلك۔
(مختصر زاد المعاد ص: ۶۹ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجہ وعمرہ)

حضرت شاہ صاحبؒ عرف الشذی میں فرماتے ہیں۔

وقد روى الزيلعي قرانه عليه السلام عن اثنين وعشرين صحابياً والرجل قادر على ازيد منها۔

ابن حزم اور طحاویؒ نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے امام طحاوی کی کتاب ایک ہزار اوراق سے متجاوز ہے۔

قال النووي في شرح مسلم: واوسعهم في ذلك نفسا ابو جعفر الطحاوي الحنفی فانه تكلم في ذلك في زيادة على الف ورقة وتكلم معه في ذلك ايضاً ابو جعفر الطبري ثم ابو عبد الله ثم المهلب۔ (ص: ۳۸۶)

ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔ وقد صرح العدول عنه بالقران (عارضہ ص: ۳۱)

تیسرا مسئلہ:-

جس طرح ایک طرف قرآن پر ناطق احادیث مروی ہیں اسی طرح دوسری جانب ایسی روایات بھی پائی

جاتی ہیں جو دال علی الافراد ہیں چونکہ یہ بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اور دونوں جانب احادیث صحیح بھی ہیں اس لئے تطبیق کے بغیر کوئی چارہ نہیں رہتا گو کہ قرآن کی روایات کو بآسانی ترجیح بھی دی جاسکتی ہے کہ افراد نقل کرنے والوں نے اپنے اجتہاد سے افراد حج سے تعبیر کیا ہو کہ جب انہوں نے لبیک بالبحر سنا تو یہ سمجھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد کا احرام باندھا جبکہ اصل حقیقت وہی تھی جو قرآن پر دال روایات میں بیان ہوئی۔

قاضی عیاض (کمانقلہ النووی) اور امام نووی وغیرہ نے یہاں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اصالت کی بناء پر پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد کا احرام باندھا مگر امر عارض کی وجہ سے پھر اسے قرآن کے لئے بنایا کما مر۔

قال: وطريق الجمع بينهما ما ذكرت انه صلى الله عليه وسلم كان اولاً مفرداً ثم صار قارناً فمن روى الافراد هو الاصل ومن روى القرآن اعتمد آخر الامر ومن روى التمتع اراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع والارتفاق وقد ارتفق بالقرآن كارتفاق المتمتع وزيادة وهي الاقتصار على فعل واحد وبهذا الجمع تنتظم الاحاديث كلها۔

(شرح مسلم ص: ۳۸۶)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نووی افراد اصل اور قرآن کو طاری بناتے ہیں مگر بہت سے محققین کی رائے اس سے مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع ہی سے قارن تھے جن حضرات نے افراد سے تعبیر کیا ہے ان کا مطلب یا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرضیت کے بعد صرف ایک حج کیا ہے یا پھر وہ لفظ حج کو سننے سے یہ اندازہ لگا گئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مفرد ہیں یا پھر صحابہ کرام نے حضور علیہ السلام کے افعال حج دیکھ کر اپنے اجتہاد سے مختلف الفاظ افراد قرآن اور تمتع سے تعبیر کر لیا کمانقلہ الحاشی عن الشاہ ولی اللہ حضرت شاہ انور شاہ صاحب عرف الشذی میں فرماتے ہیں۔

وعندی مراد انه أفرد بالحج انه اعتمر وحج باحرام واحد بدون حلال في الوسط مثل المتمتع بغیر سوق الهدی فانه يحل في الوسط ولم يحل النبی

صلی اللہ علیہ وسلم الخ؟

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف افراد اور تمتع کی نسبت مجازاً اور قرآن کی حقیقت ہو کہ افراد اور تمتع کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد اور تمتع کا حکم دیا ہو یعنی صحابہ کو بیان جواز کے لئے یا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کی اجازت فرمائی ہو اور خود قارن تھے تو تینوں کی نسبت صحیح ہوئی اولین کی مجازاً اور قرآن کی حقیقت جیسے کہا جاتا ہے بنی الامیر المدینۃ کما نقلہ النووی (4) عن الخطابی۔

ولكن الوجيز المختصر من جوامع ما قال ان معلوماً في لغة العرب جواز اضافة الفعل الى الامر كجواز اصابته الى الفاعل كقولك بنى فلان داراً اذا امر بينائها وضرب الامير فلاناً اذا امر بضربه ورجم النبي صلى الله عليه وسلم ماعزاً وقطع سارق رداء صفوان وانما أمر بذلك ومثله كثير في الكلام وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم المفرد والمتمتع والقارن كل منهم يأخذ عنه امر نسكه ويصدر عن تعليمه فجاز ان يضاف كلها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على معنى انه أمر بها واذن فيها۔

پھر مزید تطبیق کے لئے لکھتے ہیں۔

ويحتمل ان بعضهم سمعه يقول لبيك بحجة فحكي عنه انه افرد فخفي عليه قوله وعمره فلم يحك الا ما سمع وسمع انس وغيره الزيادة وهي لبيك بحجة وعمره ولا ينكر قبول الزيادة وانما يحصل التناقض لو كان الزائد نافياً لقول صاحبه فاما اذا كان مثبتاً له وزائداً عليه فليس فيه تناقض۔

یعنی نکتہ و عمرہ صحیح احادیث سے ثابت ہے اور ثقہ کی زیادتی بالاتفاق قابل قبول ہوتی ہے لہذا اس سے تعارض نہ سمجھا جائے بلکہ اضافہ مان کر تسلیم کر لیا جائے لہذا روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے اور ان حضرات کا یہ کہنا کہ حضرت انسؓ بچے تھے کسی طرح قابل التفات نہیں ہے کیونکہ انہوں نے دس سال

کی عمر میں حضور علیہ السلام کی خدمت شروع کی تھی اور حجۃ الوداع تک مسلسل دس سال خدمت کرتے رہے تو بیس سال کے آدمی کو بچہ کہنے کا کیا مطلب؟ جبکہ تحمل حدیث کے لئے تو سات سال بھی کافی ہوتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ:-

کچھ وجوہ ترجیح تو پہلے بیان ہو چکی ہیں مزید برآں امام نووی فرماتے ہیں۔

واحتج الشافعی واصحابه فی ترجیح الافراد بانہ صحح ذالک من رواۃ جابر

وابن عمر وابن عباس وعائشة وهؤلاء لهم منزلة فی حجة الوداع علی غیرهم

البخ۔ (شرح مسلم ص: ۳۸۶)

مگر اس کا جواب سابقہ بحث میں گذر گیا ہے کہ قرآن نقل کرنے والوں کی تعداد بیس سے بھی متجاوز ہے اور محققین کی ایک بڑی تعداد جن میں ظاہریہ سیت حنابلہ مالکیہ اور خود شافعیہ بھی شامل ہیں روایات قرآن کو رائج سمجھتی ہے۔

نیز افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے کما مر جبکہ قرآن کی احادیث میں کسی قسم کی تاویل ممکن نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر رائج ہے۔

(۱) ... قرآن پر حضور علیہ السلام کا عمل رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ یہ موقعہ ایک ہی دفعہ ملا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم افضل پر ہی عمل کرتے۔

(۲) ابن حجر فرماتے ہیں فالافضل ما اختاره الله له واستمر عليه۔

(۳) قرآن میں مشقت زیادہ ہے اور یہ طے ہے کہ ”فان العطايا علی متن البلايا“۔

(۴) قرآن کی روایات عدداً زیادہ بھی ہیں اور صریح بھی جبکہ مقابل کی روایات اقل اور مؤول ہیں۔

(۵) ... افراد نقل کرنے والوں سے قرآن بھی مروی ہے جبکہ قرآن کے راویوں سے افراد مروی

نہیں۔

(۶)..... آپ کی تطبیق کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم اخیراً قارن ہو گئے فکان اخر الامرین منہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الافراد واختیار القرآن۔

(۷)..... حج قرآن آیت قرآنی کے موافق ہے۔ قال اللہ: واتموا الحج والعمرة لله۔ (5) حضرت علی کی تفسیر کے مطابق هو ان يحرم بهما من دويرة امله۔ اخرجه الحاكم من طريق عبد الله بن سلمة (6) لهذا يافضل هونا چاہئے خود حضرت علی کا عمل بھی اس کے مطابق واقع ہوا ہے بخاری میں ہے۔

عن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهي عن المتعة وان يجمع بينهما فلما رأى علي اهل بهما لبك بعمرة وحجة قال ما كنت لادع سنت النبي صلى الله عليه وسلم لقول احد۔

(ص: ۲۱۲ و ۲۱۳ ج: ۱ باب التمتع والقرآن والافراد بالحج الخ)

حافظ زيلعي (7) فرماتے ہیں اس سے مراد حج تمتع نہیں بلکہ قرآن ہی ہے کیونکہ حضرت علیؑ نے دونوں کے لئے ایک ساتھ تبلیہ پڑھا ہے۔ اس لئے صاحب تحفة الاحوزی فرماتے ہیں۔

واورد كل منهم لما اختاره مرجحات اقواها واولاها مرجحات القرآن۔

(تحفة ص: ۵۵۳ ج: ۳)

باب ماجاء في الجمع بين الحج والعمرة

عن انس قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبك بعمرة وحجة۔

(5) سورة بقرہ رقم آیت: ۱۹۶

(6) مستدرک حاکم ص: ۲۷۶ ج: ۲ کتاب التفسیر سورة البقرہ الحج اشهر معلومات الحج ایضاً تفسیر کبیر ص: ۱۴۳ ج: ۵-۶ دارالاحیاء التراث العربی

(7) نصب الراية للزيلعي ص: ۱۱۷ ج: ۳ "باب القران" کتاب الحج

تشریح:-

یہ حدیث اس میں نص ہے کہ حضور علیہ السلام شروع ہی سے قارن تھے یہ حدیث بخاری و مسلم (۱) میں بھی ہے بخاری کی روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ایوب کے طریق میں عن ایوب عن ابی قلابہ عن انس کی سند ہے حالانکہ ایوب کا سماع ابو قلابہ سے ثابت نہیں بلکہ ایوب اور ابو قلابہ کے درمیان کوئی آدمی ہے جو مجہول ہے۔

دوسرا اعتراض اس روایت پر یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت چھوٹے تھے گویا اس روایت میں ان سے وہم ہوا ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ باقی روایات جو کبار صحابہ سے ثابت ہیں اور صحیح بھی ہیں انکا کیا کرو گے؟
فماذا تفعلون سائر الروایات عن کبار الصحابة کعلی و عمران بن حصین؟ (عارضۃ الاحوذی)
پھر یہ عمرہ و حجتہ جار و مجرور اسی فعل کے ساتھ متعلق ہیں جو لبیک میں عامل ہے کانه قال اطیعک اللهم باداء العمرۃ مع الحج۔ مزید تفصیل باب ماجاء فی التلبیۃ میں آئے گی ان شاء اللہ۔

باب ماجاء فی التمتع

عن محمد بن عبد اللہ الحارث ابن نوفل انه سمع سعد بن ابی وقاص والضحاك بن قیس وهما یذکران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك بن قیس لا یصنع ذالك الا من جهل امر اللہ تعالیٰ فقال سعد بنس ما قلت یا ابن اخی فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهی عن ذالك فقال سعد قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصنعناها معه۔

باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة

(۱) صحیح بخاری ص ۲۱۰ ج ۱: باب التعمید والتبجیر قبل الابلال الحج کتاب المناسک صحیح مسلم ص ۴۰۴ ج ۱: باب فی الافراد والقران کتاب الحج

رجال:-

(حضرت سعد بن ابی وقاص) جلیل القدر صحابی ہیں فاتح قادسیہ اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں ان کے مناقب بہت ہیں امام ترمذی نے مناقب میں ان کے فضائل میں حضرت علیؓ کی روایت صحیح سند سے نقل کی ہے۔

عن علی بن ابی طالب قال ما سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفدی احداً
بأبویہ الا لسعد فانی سمعته یوم احد یقول ارم سعد فداک ابی وامی۔ (1)
اور حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔

قال اقبل سعد فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذا خالی فلیرنی امرؤ خالہ۔
(ترمذی مناقب 2)

(ضحاک بن قیس) بن خالد بن وہب الفہری ابوانیس الامیر المشہور صغار صحابہ میں سے ہیں بعض روایات کے مطابق ان کی ولادت حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چھ سال قبل ہوئی ہے یزید کی موت کے بعد دمشق پر غلبہ حاصل کر لیا تھا پھر مروان سے لڑائی میں مرج راہط کے مقام پر سنہ ۶۴ھ میں شہید ہو گئے۔ (3) ☆

تشریح:-

لا یصنع ذالک الا من جہل امر اللہ تعالیٰ انکا اشارہ قرآن کی اس آیت کی طرف ہے ”واتموا الحج والعمرة للہ“ (4) کیونکہ بظاہر اس کا مطلب یہی ہے کہ درمیان میں حلال ہونا منع ہے ورنہ اتمام کیسے

باب ماجاء فی التمتع

(1) ترمذی ص: ۲۱۶ ج: ۲ ”مناقب ابی اسحاق سعد بن ابی وقاص“ ابواب المناقب

(2) حوالہ بالا

(3) دیکھئے تہذیب التہذیب ص: ۴۴۸ ج: ۴

(4) سورہ بقرہ رقم آیت: ۱۹۶

ہوگا؟ جبکہ تمتع میں عمرہ کے بعد تحلل ہوتا ہے اس پر حضرت سعدؓ نے اعتراض کیا تو انہوں نے معذرت میں فرمایا۔

فان عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك حضرت سعدؓ کا یہ کہنا ”ہنس ماقلت“ ان کے موقف کی تردید کے طور پر نہ تھا کیونکہ اس پر تو دونوں کا اتفاق تھا کہ فسخ حج للمرة صحابہ کرام کے ساتھ جتہ الوداع میں مخصوص تھا اب کسی کے لئے فسخ حج جائز نہیں لیکن حضرت ضحاک بن قیس کی کلام میں نسبت جہل سے سوء ادب ظاہر ہو رہا تھا تو حضرت سعدؓ نے اس کی تردید فرمائی پھر حضرت ضحاک نے معذرت پیش کرتے ہوئے حضرت عمرؓ کی ممانعت عن المتمعہ کا حوالہ دیا اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ یہ نسبت مجازی ہے کیونکہ صریح روایات اس پر ناطق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہ تھے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ کے درمیان حلال ہونے کا حکم دیا ہے خواہش ظاہر فرمائی ہے اور صحابہ کے تحلل میں توقف پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے اسی طرح ”وصنعناها“ میں مجموعی نسبت بھی مجازی ہوگی۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختلافی مسائل میں جب خصم کسی دلیل کا سہارا لیتا ہو تو اسکی تحقیق و توبین مناسب و جائز نہیں۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کے موقف میں اختلاف ہو جیسا کہ ان کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ تمتع سے کیوں منع فرماتے تھے؟

اس سوال کا جواب تلاش کرنا بہت مشکل ہے شراح نے اس کی الگ الگ توجیہات فرمائی ہیں۔

جو لوگ حج افراد کی افضلیت کے قائل ہیں وہ تو یہی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ افراد کی افضلیت کے پیش نظر قرآن اور تمتع دونوں سے روکتے تھے لہذا یہ منع تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی یا خلاف اولیٰ سے روکنے کے لئے تھا یہ جواب آسان تر ہے مگر حنفیہ کے موقف کے مطابق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نبی عن القرآن اور نبی عن التمتع دونوں کو الگ الگ نظر سے دیکھا جائے گا۔

نہی عن القران کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عمرؓ یہ چاہتے تھے کہ عمرہ اور حج دونوں کو ایک سفر میں جمع کرنے کے بجائے دو علیحدہ علیحدہ سفروں میں ادا کیا جائے ہر ایک کے لئے میقات سے داخل ہوتے ہوئے مستقل احرام باندھا جائے اور اس قسم کے افراد حج کی افضلیت کے احناف بھی قائل ہیں چنانچہ امام محمدؒ (5) نے مؤطا میں اس کی تصریح کی ہے اور ان کے اس مقولہ ”عمرۃ کوفیۃ وحجۃ کوفیۃ“ کا یہی مطلب ہے تاہم جو شخص دو سفروں کی قدرت نہ رکھتا ہو حضرت عمرؓ اس کے لئے قران یا تمتع کے بلا کر اہیت قائل تھے بلکہ اسکے لئے قران کو اولیٰ و افضل سمجھتے تھے طحاوی میں ان کا ارشاد یوں مروی ہے ”لو اعتمرت فی عام مرتین ثم حججت لجعلتها مع حجتی“۔ (6) معلوم ہوا کہ ان کا قران سے روکنا افضلیت افراد کی وجہ سے نہ تھا اور نہ ہی عن التمتع کا دار و مدار اس پر تھا کہ حضرت عمرؓ عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو بہتر نہیں سمجھتے تھے۔

امام نووی (7) نے شرح مسلم میں قاضی عیاضؒ، مازریؒ اور ابن عبدالبر کے اقوال نقل کئے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا تمتع سے روکنا مطلق تمتع سے منع نہیں تھا بلکہ فسخ حج الی العمرہ سے ممانعت فرماتے تھے کیونکہ فسخ حج صحابہؓ کی خصوصیت تھی جس پر صرف اسی حجۃ الوداع والے سال عمل کرنا مقصود تھا تا کہ عقیدہ حرمت عمرہ فی اشہر الحج کو ختم کیا جاسکے بعد میں یہ رخصت ختم کر دی گئی جہاں تک حج تمتع کا تعلق ہے جس میں فسخ حج للعمرہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع ہی سے پہلے عمرے کا احرام باندھا جاتا ہے پھر حج کا کما مر من قبل تو یہ اس کی ممانعت کبھی نہیں فرماتے۔

قال المازری اختلف فی المتعة التي نهى عنها عمر في الحج فقیل هی فسخ الحج الی العمرہ الی وقال القاضي عیاض ظاهر حدیث جابر وعمران وابی موسیٰ ان المتعة التي اختلفوا فیها انما هی فسخ الحج الی العمرہ قال: ولهذا كان عمرؓ يضرب الناس علیها ولا يضربهم علی مجرد التمتع فی اشهر الحج وانما ضربهم علی ما اعتقده هو وسائر الصحابة ان فسخ الحج

(5) مؤطا محمد ص: ۲۰۰ ”باب القران بین الحج والعمرہ“ کتاب الحج

(6) شرح معانی الآثار ص: ۴۰۱ ج: ۱ ”باب ما كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرمان فی حجۃ الوداع“ کتاب الحج

(7) نووی علی شرح مسلم ص: ۳۹۴ ج: ۱ ”باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

الى العمرة كان خصوصاً في تلك السنة للحكمة التي قدمنا ذكرها قال ابن عبد البر لا خلاف بين العلماء ان التمتع المراد بقول الله تعالى "فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى" هو الاعتمار في اشهر الحج قبل الحج قال ومن التمتع ايضاً القران لانه تمتع بسقوط سفره للنسك الآخر من بلده قال ومن التمتع ايضاً فسخ الحج الى العمرة۔ (ص: ۳۹۴)

ان عبارات سے یہی مطلب متعین ہو جاتا ہے کہ انکی مراد فسخ الحج الی العمرة والے تمتع سے روکنا تھا ورنہ اگر متعارف تمتع سے روکنا مقصد ہوتا تو اس میں نوبت مارنے تک ہرگز نہ پہنچتی کہ وہ تو قرآن پاک سے ثابت ہے اور اس میں کسی کی خصوصیت اور وقت کی قید بھی نہیں ہے کہ جو صرف صحابہ کرام یا عہد نبوی تک محدود ہو جائے۔

تاہم یہ توجیہ حضرت عثمانؓ کی نبی میں نہیں چل سکتی ہے ورنہ تو حضرت علیؓ ان سے اختلاف نہ فرماتے۔ ہاں پہلی توجیہ ان دونوں حضرات کی ممانعت میں مشترک ہے کہ دونوں چاہتے تھے کہ حج و عمرہ دونوں مستقل اسفار میں ادا ہوں۔ یہ بات فی نفسہ اگرچہ بہت صحیح ہے مگر پھر بھی اس میں حضرت علیؓ کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کہیں لوگ اشبراؓ الحج میں عمرہ کو زمانہ جاہلیت کی طرح ممنوع یا قبیح نہ سمجھیں۔

حضرت عثمانؓ کی نبی کی یہ بھی توجیہ کی گئی ہے کہ وہ اس سے نبی نہیں فرماتے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ اشبراؓ الحج کی طرح سال بھر میں کعبۃ اللہ کے گرد طواف ہوتا رہے اس کی زیارت و عمارت کا عمل جاری و ساری رہے یہ نہیں ہونا چاہیے کہ حج کے موسم میں لوگ آ کر پھر اگلے سال تک اپنے آپ کو فارغ سمجھیں اور مطاف خالی رہے اور یہ تب آسان تھا کہ عمرہ کو حج سے الگ کر دیا جائے نیز وہ رش کو بھی قابو کرنا چاہتے تھے تاکہ اہل مکہ کے لئے سنبھالنا آسان تر ہو گیا ان کی طرف نبی کی نسبت مجازی ہے یہ نبی نہیں تھی بلکہ ترجیح الراجح والاویٰ تھی اور اس کی بے شمار مثالیں ہیں کہ ایک آدمی دو جائز کاموں میں سے ایک جو اولیٰ ہوتا ہے کو ترجیح دے دے جیسے ایک آدمی کسی ضرورت یا مصلحت کے پیش نظر سنت نکاح کے مقابلے میں علم کے مشغلہ کو ترجیح دے علامہ عبدالفتاح ابو غندہ اس موضوع پر لکھی ہوئی کتاب "العلماء العزاب" کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

والعلماء العزاب الآتی ذکرهم فی هذا کتاب لم یتعزبوا رهبانیه فی الدین او
جهلاً بمطلب الفطرة وانما اختاروا مطلوباً علی مطلوب۔ (ص: ۹)

جہاں تک حضرت معاویہؓ کی نہیں کا تعلق ہے تو اولاً تو حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے اس کی تردید مروی
ہے کہ اے معاویہؓ! ان کی ممانعت حج تمتع سے متعلق نہ تھی بلکہ ابن عباسؓ کے فتویٰ کی تردید تھی جو اس بات کے
قائل تھے ”من جاء مهلاً بالحج فان الطواف بالبيت يُصيرُهُ الى عمرة شاء او أبى“ گویا اعتدال دو
نختوں کے درمیان ہوتا ہے۔ تدبر

میرے ذہن میں جو بات گردش کر رہی ہے شاید اس سے انشاء اللہ تعالیٰ یہ ساری الجھن ختم ہو جائے
وباللہ التوفیق۔

وہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے دین اسلام کی جو مثال دی ہے ان الصراط هو الاسلام وان
الابواب المفتحة محارم اللہ وان الستور المرحاة حدود اللہ (8) اس سے یہی بات آشکارا ہوتی ہے
کہ جس طرح حرام و حلال کے درمیان ایک باریک سا پردہ ہوتا ہے اسی طرح دین کے دیگر شعبوں میں بھی حدود
مقرر ہیں ان باریک حدود کی پابندی لازمی ہے اگر عام لوگ ان میں کی بیشی اختیار کرتے ہیں تو پھر ذمہ دار قسم
کے لوگ اس کے مکلف ہیں کہ لوگوں سے کہیں کہ وہ سیدھا چلیں تو لا بھی ایسا کریں اور فعلاً بھی ایسی صورت میں
کبھی کبھی مبلغ اور معلم سختی کرتا ہو ادکھائی دیتا ہے مگر یہ سختی برائے اعتدال ہوتی ہے اور اس کی کئی مشلہ ہیں بطور مشلہ
نمونہ از خروارے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عن انس بن مالك قال كنت انا وابي وابو طلحة جلوساً فاكلنا لحماً ونخبزاً
ثم دعوت بوضوء فقالوا لم تتوضأ فقلت لهذا الطعام الذي اكلنا فقالوا اتوضأ
من الطيبات لم يتوضأ منه من هو خير منك؟

(مشکوٰۃ ص: ۳۱۱ باب ما یوجب الوضوء بحوالہ احمد)

دیکھئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو ماست النار ثابت ہے اور آج تک کم از کم مستحب بھی ہے مگر

حضرت انس کے ذہن میں اس کا درجہ اس کی اصلی حیثیت سے زیادہ تھا اس لئے ان حضرات نے ان کو روکا۔
(۲) بخاری میں ہے۔

صلی جابر فی ازار قد عقدہ من قبل قفاه وثیابہ موضوعة علی المشجب فقال
له قائل تصلی فی ازار واحد فقال انما صنعت ذالك لیرانی احمق مثلك۔
(ص: ۵۱ ج: ۱ باب عقد الازار علی القفانی الصلوة)

بلاشبہ کپڑوں کے ہوتے ہوئے ایک چادر میں نماز پڑھنا افضل نہیں ہے مگر حضرت جابرؓ نے ایسا ان
لوگوں کا زعم توڑنے کے لئے کیا جو اس کو ناجائز سمجھنے لگے تھے۔

(۳) جاء ثلاثة رهط الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يسئلون عن عبادة
النبي صلى الله عليه وسلم وفيه فمن رغب عن سنتي فليس مني۔
(بخاری و مسلم (۹) مشکوٰۃ ص: ۲۷)

یہ اظہار ناپسندیدگی ان لوگوں پر تھا جنہوں نے کثرت سے عبادت کرنے کا التزام ظاہر کیا تھا ایک نے
کہا تھا میں شادی نہیں کروں گا تاکہ عبادت کے لئے فارغ رہوں دوسرے نے کہا تھا میں رات بھر نمازیں پڑھتا
رہوں گا تیسرے نے کہا تھا کہ میں روزانہ روزہ رکھوں گا۔

چونکہ یہ امور فی نفسہ جائز ہیں خاص کر جب نیک اغراض پر مبنی ہوں مگر یہاں انہوں نے اس پردے
سے صرف نظر کیا تھا جو نفس عبادت اور سنت عبادت کے درمیان ہے جس پر آپ کو متنبہ کرنا پڑا کہ یہ راہ فلاح نہیں
بلکہ کامیابی حدود کی پابندی میں ہے۔

(۴) پیچھے گزرا ہے کہ امام مالکؒ نے ایک شخص کو مسجد نبوی سے احرام باندھنے سے روکا تھا اس کا
مطلب بھی یہی ہے۔

آسان لفظوں میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی سیدھے کاغذ کو موڑ کر اس میں بل پیدا کر دیا جائے تو
جب تک اسے مخالف جہت میں نہ موڑا جائے اس وقت تک وہ ٹیڑھا ہی رہے گا۔

(۹) صحیح بخاری ص: ۷۵ ج: ۲ "الترغیب فی النکاح" کتاب النکاح۔ صحیح مسلم ص: ۴۴۹ ج: ۱ "باب استحباب النکاح لمن تاقت
نفسه الخ" کتاب النکاح

لہذا ان حضرات کی یہ نہیں ایسے ہی داعیہ کی بناء پر ہوگی مثلاً لوگوں نے عملاً قرآن اور تمتع کو ترجیح دیکر حج افراد کو معطل کر دیا ہوگا تا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح زیادہ ایام احرام میں رہ کر عبادت کا موقع مل سکے اور نبی علیہ السلام جیسا حج ادا کر سکیں اس پر ان حضرات کو تنبیہ کرنی پڑی۔

اگرچہ اس پر بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صحابہؓ سے بے اعتدالی کیسے ممکن ہے؟ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت تک محضر میں اور تابعین کی بڑی تعداد موجود ہو گئی تھی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

”وعلیہ دم ما استیسر“ امام شافعی کے نزدیک دم تمتع اور دم قرآن دونوں دم جبر ہے کہ حج کے لئے اس نے جو مستقل سفر نہیں کیا یہ دم اس کا جبران ہے لہذا قارن اور تمتع اپنی قربانی سے نہیں کھا سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ دم شکر ہے لہذا اس کے لئے کھانا جائز ہے و مذہب الشافعی ہو مذہب مالک و مذہب احمد ہو مذہب ابی حنیفہ۔ (معارف عن المغنی 10)

ہمارا استدلال حضور علیہ السلام کے عمل سے ہے کہ باوجود قارن ہونے کے انہوں نے اپنی قربانی کے جانوروں کے گوشت کا شورباتا تناول فرمایا تھا کما مر من قبل۔

”فمن لم يجد“ ای الہدی پھر اس کی متعدد صورتیں ہیں مثلاً جانور نہ ہو یا خریدنے کی سکت نہ رکھا ہو یا اس سے اہم مسئلہ میں پیسے مطلوب ہوں جیسے واپسی کا ٹکٹ وغیرہ اور متبادل انتظام نہ ہو یا پھر مالک جانور اسے دیتا نہیں وغیرہ ذالک من العوائق۔

فصیام ثلاثة ايام فی الحج، ای بعد الاحرام بہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں رکھنا صرف افضل ہے لازمی نہیں۔

ہدایہ میں ہے کہ مذکورہ حکم اگرچہ تمتع کے بارے میں نازل ہوا ہے مگر قرآن بھی اس کی طرح ہے پھر آیت میں فی الحج سے مراد واللہ اعلم حج کا وقت ہے کیونکہ نفس حج میں روزے رکھنا مستعذر ہے چونکہ روزے ہدی کے متبادل ہیں اس لئے ان تین قبلیہ روزوں کو بالکل اخیر میں رکھنا افضل ہے یعنی سات آٹھ اور نو یعنی عرفہ۔ انتہی۔

جن حضرات کے نزدیک یوم عرفہ مطلقاً صوم مکروہ ہے ان کے نزدیک چھ تاریخ سے رکھنا شروع کرے

گاعند الشافعی چھ سے شروع کرنا مستحب ہے۔ اگر وہ حج سے پہلے کے تین روزے نہ رکھ۔ کاتو ہمارے نزدیک اس پر دم واجب ہے۔ ہدایہ (11) میں ہے۔

فان فاتہ الصوم حتی اتی یوم النحر لم یجزہ الا الدم وقال الشافعی یصوم بعد
ہذہ الايام لانه صوم موقت فیکفی کصوم رمضان وقال مالک یصوم فیہا۔
(ای فی ایام التشریق)

معارف میں بحوالہ مغنی ہے۔ و مذہب احمد کالی حنیفہ۔

”و سبعة اذا رجع الی اہلہ“ امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجوع عن الحج مراد ہے کو یا یہاں مجاز ہے ہذا
اگر وہ ایام تشریق کے بعد مکہ میں رکھے تو جائز ہے۔ ہدایہ میں ہے۔

وان صامها بمکة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعدمضی ایام التشریق۔

امام شافعی کے نزدیک رجوع سے مراد الی الامصار ہے البتہ اگر وہ مکہ میں مستقل رہائش اختیار کرے۔
تب عند الشافعی مکہ میں جائز ہونگے قال فی الہدایہ۔

وقال الشافعی لا یجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ینوی المقام فحینئذ یحزیہ
لتعذر الرجوع۔

معارف (12) میں ہے۔

ومذہب ابی حنیفہ ہو مذہب مالک واحمد وقول الشافعی فی الاملاء مثل
مذہب الجمهور۔

اور یہ جو بخاری کی حدیث ہے۔

وسبعة اذا رجعت الی امصارکم۔ (13)

(11) ہدایہ ص: ۲۲۳ ج: ۱ ”باب الاقران“ کتاب الحج مکتبہ ایچ ایم سعید کراچی

(12) معارف السنن ص: ۷۳ ج: ۶

(13) صحیح بخاری ص: ۲۱۳ ج: ۱ ”باب قول اللہ عزوجل ذالک لمن لم یکن اہلہ الحج“ کتاب الحج

یہ نذوم کے طور پر نہیں ہے بلکہ تخفیف کے لئے فرمایا گیا ہے کیونکہ پہلے لوگ عموماً حج کے فوراً بعد واپس روانہ ہوا کرتے تھے۔

توبہ بقول مالک والشافعی واحمد الخ تمین قبلہ روزے کا یا تم تشریق میں رکھنے کے قائل امام مالک ہیں کما امام شافعی کی طرف یہ نسبت قدیم قول کے اعتبار سے تو صحیح ہے مگر جدید جو عند الشافعیہ مفتی ہے خفیہ کے مطابق ہے امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے وروی ذلك عن علي والحسن وعطاء وابن المنذر۔

باب ماجاء فى التلبية

عن ابن عمر قال كان تلبية النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبیک اللہم لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔
تشریح:-

مبہدلی مشروعیت پر اجماع ہے۔ اس کے حکم میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک تلبیہ پڑھنا واجب ہے جمہور کے نزدیک نفس تلبیہ واجب نہیں امام نووی شریح مسلم (۱) میں لکھتے ہیں۔

واما حکم التلبية فاجمع المسلمون على انها مشروعة ثم اختلفوا فى ايجابها فقال الشافعى وآخرون هى سنة ليست بشرط لصحة الحج ولا واجبة فلو تركها صح حجه ولادم عليه لكن فاتته الفضيلة وقال بعض اصحابنا هى واجبة تجبر بالدم ويصح الحج بدونها وقال بعض اصحابنا هى شرط لصحة الاحرام قال: ولا يصح الاحرام ولا الحج الا بها والصحيح من مذهبنا ما قدمناه عن الشافعى وقال مالک ليست بواجبة ولكن لو تركها لزمه دم وصح حجه قال الشافعى ومالك ينعقد الحج بالنية بالقلب من غير لفظ كما ينعقد الصوم بالنية

باب ماجاء فى التلبية

(۱) نووی شرح مسلم ص: ۳۷۶ ج: ۱ "باب التلبية ومفتها الخ"

وقال ابوحنيفة لا ينعقد الا بانضمام التلبية او سوق الهدى الى النية قال ابوحنيفة
ويجزى عن التلبية ما في معناها من التسبيح والتهليل وسائر الاذكار كما قال
هو ان التسبيح وغيره يجزى في الاحرام بالصلوة عن التكبير۔

یعنی عند الحنفیہ آدمی نفس نیت اور احرام باندھنے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا جب تک کہ قولاً یا عملاً
اس کے ساتھ کچھ ضم نہ کرے قولاً تلبیہ کہنے اور عملاً سوق الہدی کرنے سے محرم ہو جاتا ہے پھر نفس تلبیہ کہنا بھی شرط
نہیں بلکہ تکبیر تحریمہ کی طرح کوئی ذکر جو اللہ کی عظمت پر ناطق ہو صحیح ہے۔
تلبیہ میں رفع صوت مرد کے لئے مستحب ہے مگر اسراف فی الصوت سے بچنا چاہیے ابن العربی عارضہ
میں لکھتے ہیں۔

لا یسرف فی الرفع فان النبی علیہ السلام قال لاصحابہ: انکم لاتدعون
اصم ولا غائباً وانما تدعون سميعاً قريباً انه بینکم وبين رؤوس
رحالکم۔

تاہم تلبیہ عام تسبیحات واذکار سے مستثنیٰ ہے۔ کمایاتی
امام نووی فرماتے ہیں۔

قال اصحابنا ويستحب رفع الصوت بالتلبية بحيث لا يشق عليه والمرأة
ليس لها الرفع لانه يخاف الفتنة بصوتها ويستحب الاكثار منها لاسيما
عند تغاير الاحوال كاقبال الليل والنهار والصعود والهبوط واجتماع
الرفاق والقيام والقعود والركوب والنزول وادبار الصلوات وفي المساجد
كلها والاصح انه لا يلبي في الطواف والسعي لان لهما اذكاراً مخصوصة
ويستحب ان يتكرر التلبية كل مرة ثلاث مرات فاكثروا اليها ولا يقطعها
بكلام فان سلم عليه انسان رد السلام باللفظ ويكره السلام عليه في
هذا الحال واذلبى صلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسال الله

تعالیٰ ماشاء لنفسه ولمن احبه وللمسلمین وافضله سوال الرضوان والجنة والاستعاذة من النار واذارأى شیئاً يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة ولا تزال التلبية مستحبة للحاج حتى يشرع فی رمی جمرة العقبة يوم النحر.... وتستحب التلبية للمحرم مطلقاً سواء الرجل والمرأة والمحدث والجنب والحائض لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة اصنعی ما یصنع الحاج غیر ان لا تطوفی۔ (ص: ۳۷۶)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مردوں کے لئے رفع صوت سنت ہے عورت اس انداز سے کہے گی کہ خود سن سکے۔

لبیک یونس بن حبیب البصری کے نزدیک یہ لفظ مفرد ہے تشنیہ نہیں ہے اتصال ضمیر کی وجہ سے اس کا الف یا سے تبدیل ہوا ہے جیسے ”لدی“ اور ”علی“ مگر سیبویہ کہتے ہیں کہ یہ تشنیہ کا صیغہ ہے اور یہی جمہور کا بھی قول ہے دلیل یہ ہے کہ اس ظاہر کے ساتھ بھی آتی ہے۔

پھر یہ لہی کا مصدر ہے اصل میں البابین تشنیہ تھا اضافت کی وجہ سے نون ساقط ہوا باب الایصال والحذف کے مطابق اس کا تعدیہ بغیر حرف کے کیا گیا اور کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے لام کو حرکت دی گئی تو تخفیفاً یعنی درمیانی الف کے سقوط اور ادغام کے بعد لبیک بن گیا جو کہ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے تقدیر اس طرح ہے البیت یارب بخدمتک الباباً بعد الباب اور اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں الب لک الباباً بعد الباب یہ اس قول سے ماخوذ ہے الب بالمكان اذا اقام بہ حاصل معنی اس طرح ہے اقامت علی طاعتک اقامة بعد اقامة وقيل اجبت دعوتک اجابة بعد اجابة وقيل معناه اخلاصی لک اس قول سے ماخوذ ہے ”خسب لباب اذا كان خالصاً محضاً“ اور یہی وجہ ہے کہ جو عقل شکوک وغیرہ کی آمیزش سے خالی ہوا ہے لب کہتے ہیں وفی التزیل وما یبذل کرالا اولوالالباب۔

وقيل معناه اتجاهی لک من قولهم داری تلب دارک ای تواجهها وقيل معناه محبتی لک ماخوذ من قولهم امرأة لبة اذا كانت محبة لولدها عاطفة عليه وقيل

قرباً منك من الالباب وهو القرب وقيل معضوعى لك۔ (معارف (2) ونووی وغیرہ)
 ان سب میں پہلا قول سب سے اولیٰ ہے یعنی بمعنی اقامت علی الطاعة والا جابت کیونکہ محرم اللہ کے
 بلانے پر جواب دے رہا ہے لقوله تعالى لبراهيم عليه السلام واذن في الناس بالحج بعض نے کہا کہ یہ
 ابراهيم عليه السلام کی دعوت کا جواب ہے جیسے کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے۔

اخرجه احمد بن منيع (3) في مسنده وابن ابي حاتم لما فرغ ابراهيم عليه
 السلام من بناء البيت قبل له اذن في الناس بالحج قال: رب وما يبلغ صوتي؟
 قال: اذن وعلى البلاغ قال فنادى ابراهيم يا ايها الناس كتب عليكم الحج الى
 البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض افلاترون ان الناس يحيثون من
 اقصى الارض يلبون۔

اور ابن جریج کی طریق میں ہے۔

فاجابوه بالتلبية في اصلاص الرجال وارجام النساء واول من اجابه اهل اليمن
 فليس حاج يحج من يومئذ الى ان تقوم الساعة الا من كان احاب ابراهيم
 يومئذ كذا في التحفة عن الفتح۔

لبیک کا عامل ہمیشہ مقدر ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت جسے رضی اللہ عنہ لایا ہے اور کتاب کے شروع میں
 غفرانک کی بحث میں گذرا ہے فلیراجع۔

پھر یہ تشنیہ تاکید کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے تو اس میں دونوں قول ہیں اگر بمعنی تکثیر ہو تو یہ اس
 آیت کی طرح ہوگا ثم ارجع البصر کر تین ای کرۃ بعد کرۃ لہذا معنی ہوگا اجابۃ بعد اجابۃ اور اگر تاکید اور مبالغہ
 کے لئے ہو تو معنی ہوگا اجابۃ لازمتہ۔ بہر حال تشنیہ یہاں معنی حقیقی پر نہیں بلکہ یا تکثیر کے لیے ہے یا مبالغہ
 کے لئے۔

(2) معارف السنن ص: ۷۷ ج: ۶ نووی حوالہ بالا

(3) کذا فی فتح الباری ص: ۴۰۹ ج: ۲ ”باب التلبیۃ“ کتاب الحج

ان الحمد اس میں کسرہ عندا جمہور زیادہ اجود ہے اور جملہ متانفہ ہے جبکہ فتح بناء بر تعلیل بھی جائز ہے۔

قال ثعلب: من كسر جعل معناه ان الحمد لك على كل حال، ومن فتح

قال: معناه لبيك بهذا السبب۔

”والنعمه لك“ اس میں نصب مشہور ہے بناء بر عطف علی الحمد جبکہ رفع بناء بر ابتداء بیت بھی جائز۔

”والملك“، بضم المیم بمعنی حکومت و سلطنت اس میں بھی والنعمه کی طرح دونوں اعراب جائز ہیں

بناء بر رفع خبر مقدر ہوگی ای کذا لک۔ اس کی خبر لا شریک لک بھی صحیح ہے ای فیہ کذا فی الرقات۔

لا شریک لك ای فی استحقاق الحمد و ایصال النعمه۔

دوسری روایت میں ہے۔ ”اهل فانطلق يهل“ قال ابو طيب السندی ای اراد ان يهل فانطلق

يهل ای فشرع و ذهب حال كونه يهل وقوله لبيك بيان ليهل۔

مراد اہلال سے رفع صوت بالتلبیہ ہے قال وكان عبد الله بن عمر قائل نافع ہیں ”وكان يزيد من

عنده“ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ سے کمی کرنا جائز نہیں ہاں زیادتی میں تھوڑا سا اختلاف ہے جمہور کے

نزدیک اس پر زیادتی جائز ہے خاص کر جب اخیر میں ہو جبکہ امام ابو یوسف اور ایک ایک روایت کے مطابق امام

مالک اور امام شافعی کے نزدیک زیادتی مناسب نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جہاں بھی ادعیہ ماثورہ پر زیادتی ہوگی تو اس سے مراد اخیر میں ہوگی۔

بہتر یہ ہے کہ تلبیہ ماثورہ پر اکتفاء کیا جائے کیونکہ اسی میں برکت ہے نیز اجتماعی تلبیہ پڑھنے سے بھی

پرہیز کرنا چاہیے۔

وسعديك اس کا اعراب اور تشنیہ ہونا اسی طرح جیسے لبيك ومعناه اساعد طاعتك مساعدة بعد

مساعدة۔

”والرغبي اليك“ قال المازري يروى بفتح الراء والمد وبضم الراء مع القصر ونظيره العلياء

والعليا حاشية میں نعماء اور نعمی کی مثال دی ہے معناه الطلب والرغبة والمسألة الی من بيده الخير۔

والعمل عطف ہے رغبی پر معناه و كذلك العمل منته اليك وانت المقصود في العمل۔

”وہو حفظ التلبیۃ“ الخ یہ دفع توہم کے لئے فرمایا کہ شاید ابن عمرؓ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تلبیہ پہنچا نہیں ہوگا یا پھر انہوں نے اس کو صحیح یاد اور ضبط نہیں کیا ہوگا تو فرمایا وہو حفظ الخ۔

باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والنحر

عن ابی بکر الصدیق ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای الحج افضل؟ قال العج

والنحر۔

رجال:-

(ابن ابی ندیک) بضم الفاء مصغراً ہو محمد بن اسماعیل بن مسلم بن ابی ندیک صدوق من صغار الثمانہ

ہے۔☆

تشریح:-

ای الحج افضل؟ یعنی کس حج کا ثواب زیادہ ہے؟

العج والنحر دونوں میں جیم مشدد ہے یعنی بآواز بلند تلبیہ پڑھنا اور قربانی کرنا کما فرہ الترمذی اور یا مطلب یہ ہے کہ جس میں تمام ارکان واجبات اور سنن کا احاطہ کیا گیا ہو کیونکہ عج سے مراد آغاز ہے اور شح سے مراد تحلل ہے جیسے نماز میں تحریمہ سے سلام تک یعنی اول سے آخر تک سب شعائر کیساتھ حج کرنا۔

امام ترمذی نے اس حدیث پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض کیا ہے مگر اس کا شاہد موجود ہے مسند ابو حنیفہ میں ابن المقرئ روایت کرتے ہیں جو ابن مسعود سے ہے ابو یعلیٰ (1) اور ابن ابی شیبہ (2) نے بھی جید سند کے

باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والنحر

(1) دیکھئے مسند ابی یعلیٰ الموصلی ص ۶۹ ج ۱: رقم حدیث ۱۱۲

(2) کذا فی نسب الراۃ للذہبی ص ۳۹-۴۰ ج ۳: ”باب الاحرام“

ساتھ نقل کی ہے۔

دارقطنی (3) فرماتے ہیں۔

من قال سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع فقد وهم وانما هو عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع قاله في علله۔

نیز ابن ماجہ (4) اور حاکم (5) نے بھی اسے روایت کیا ہے وقال علی شرطہما (کذا فی المعارف) دوسری روایت میں ہے۔

ما من مسلم يلبى الا لبي من عن يمينه وشماله من حجر او شجر او مدر۔

ابن العربی عارضہ میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند اگرچہ صحیح تو نہیں ہے مگر یہ بات ممکن ہے اور مؤذن کے بارے میں مروی حدیث اس کے لئے شاہد ہے اس میں اس امت کی فضیلت کا بیان ہے کہ اپنے نبی کی حرمت کی وجہ سے اللہ نے اس کو جمادات اور حیوانات کی تسبیح کی موافقت نصیب فرمائی جس طرح کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے ان اشیاء کو تابع بنایا تھا تاہم وہ چاہتے تو ان کو بلا لیتے اور ان کی تسبیح سن بھی لیتے تھے۔

اعتراض:- حجر وغیرہ تو غیر ذی عقل اشیاء ہیں پھر ان کے لئے لفظ من کیوں استعمال فرمایا گیا؟ جو

ذوی العقول کے لئے مختص ہے۔

جواب:- اس کا جواب طبی نے دیا ہے کہ جب ان اشیاء کی طرف تلبیہ منسوب کیا گیا تو لفظ ”من“

لا کر ان کو ذوی العقول سے تعبیر کیا گیا تو گویا جس طرح عاقل غفلت کی وجہ سے جمادات میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح جمادات و حیوانات ذکر اللہ کی وجہ سے ارتقاء کر کے ذوی العقول کی صف میں جا پہنچتے ہیں۔

مدر، مدریس دارمئی کو بھی کہتے ہیں مٹی کے ڈھیلے اور طین مستحجر یعنی شہرود یہاں پر بھی اس کا اطلاق

ہوتا ہے یہاں یہ سب معنی صحیح ہیں۔

(3) کذا فی نصب الراية حوالہ بالا

(4) سنن ابن ماجہ ص: ۲۱۰ ”باب رفع الصوت بالتلبية“ کتاب الحج

(5) مستدرک حاکم ص: ۴۵۱ ج: ۱ ”سل ای العمل افضل قال لیج داؤد“ کتاب المناسک

حتى ينقطع الارض من ههنا وههنا یعنی منتهی تک مشرق و مغرب کی جانب یا جنوب و شمال کی طرف۔

اعتراض:- زمین گول ہے تو انقطاع کا مطلب کیا ہے؟

جواب ۱:- پانی تک خشک حصہ مراد ہے۔

جواب ۲:- تا حد نگاہ والا حصہ مراد ہے۔

جواب ۳:- یہ کنایہ ہے جمیع ماعلی الارض سے لہذا گولائی میں ذکر کے مقام سے جو مستدیر خط نکلے گا وہ

مبدأ کہلائے گا اور جب وہ آکر دوسری جانب سے اس مقام پر ختم ہوگا تو وہ انقطاع کہلائے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حجر و شجر اور مدر کا ذکر برائے تمثیل ہے ورنہ اس سے ساری کائنات جو

روئے زمین پر موجود ہیں جس کی طرف حجر و شجر میں اشارہ ہے یا پانی میں مستور ہیں جس کی طرف مدر کے لفظ سے

اشارہ کیا گیا ہے سب مراد ہیں۔

باب ماجاء فی رفع الصوت بالتلبیة

عن خلاد بن السائب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل

فأمرني ان آمر اصحابي ان يرفعوا اصواتهم بالاهلال او بالتلبیة۔

تشریح:-

ان آمر اصحابی عند الجموع یہ امر ندب کے لئے ہے ظاہر یہ کہ نزدیک و جوب کے لئے ہے اسی بناء

پہلے و ظاہری وغیرہ کے نزدیک رفع الصوت بالتلبیہ واجب ہے۔

بالاهلال او بالتلبیة یہاں اہلال سے مراد نفس تلبیہ ہے بطریق تجرید کے کیونکہ اہلال

اگرچہ رفع الصوت بالتلبیہ کو کہتے ہیں مگر چونکہ اس سے پہلے ان یرفعوا بھی مذکور ہے اس لئے یہ ایسا ہی

ہوگا جیسے قرآن میں ہے۔ مسح المذی اسری بعدہ لئلا من المسح الحرام الی

المسجد الاقصیٰ (1) گو کہ یہاں تجرید اول کی وجہ سے ہے اور تنزیل میں لیلہ کی وجہ سے جو مؤخر ہے او بالتلبیۃ اس میں ”او“ شک من الراوی کے لئے ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زور سے تلبیہ پڑھنا مستحب ہے بلکہ سنت ہے تاہم ترک پر آدمی گناہ گار تو ہوگا مگر کوئی دم وغیرہ اس پر لازم نہیں آتا ہے گویا اس کو تاہی پروہ استغفار کرے۔

باب کی روایت صحیح ہے ترمذی کے علاوہ ابوداؤد (2) نسائی (3) ابن ماجہ (4) امام مالک (5) امام شافعی (6) ابن حبان (7) اور حاکم (8) و بیہقی (9) وغیرہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے البتہ نصب الراية (10) میں جوستہ کی طرف نسبت کی گئی ہے وہ تا تخمین کی غلطی ہے۔

اس کے علاوہ بھی صحیح احادیث سے رفع الصوت بالتلبیہ ثابت ہے بخاری (11) میں حضرت انسؓ کی روایت میں ہے و سمعته یصرحون بہما جمیعاً۔

ابن ابی شیبہ (12) نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے بکر بن عبد اللہ المزنی فرماتے ہیں سنت مع ابن عمر

باب ماجاء فی رفع الصوت بالتلبیۃ

(1) سورہ بنی اسرائیل رقم آیت: 1

(2) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۲۵۹ ج: ۱ ”باب کیف التلبیۃ“ ابواب المناسک وفیہ: ان آمر اصحابی ومن معی الحج

(3) سنن نسائی ص: ۷۷ ج: ۲ ”رفع الصوت بالابلال“ وفیہ: وقال لی یا محمد مرا صاحبک ان یرفعوا الحج

(4) سنن ابن ماجہ ص: ۲۰۹ ”باب رفع الصوت بالتلبیۃ“

(5) ذکرہ فی المؤطا ص: ۳۴۲ ”رفع الصوت بالابلال“ کتاب الحج (6) کذا فی التھذیب ص: ۵۶۷ ج: ۳

(7) حوالہ بالا (8) مستدرک حاکم ص: ۴۵۰ ج: ۱ ”من تلبیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کتاب المناسک

(9) سنن کبیری للبیہقی ص: ۴۲ ج: ۵ ”باب رفع الصوت بالتلبیۃ“ کتاب الحج اس کے علاوہ بھی حدیث دیکھئے سنن دارمی

ص: ۵۴۵ رقم حدیث: ۱۸۱۵ ”باب فی رفع الصوت بالتلبیۃ“ ایضاً مسند احمد بن حنبل ص: ۵۶۶ ج: ۵ رقم حدیث: ۱۶۵۶۸

و ۱۶۵۶۹ ایضاً مسند ابن ابی شیبہ ص: ۴۵۳ ج: ۲/۱ ”من کان یرفع صوتہ بالتلبیۃ“

(10) نصب الراية ص: ۴۰ ج: ۳ ”باب الاحرام“

(11) صحیح بخاری ص: ۲۱۰ ج: ۱ ”باب رفع الصوت بالابلال“ کتاب المناسک

(12) مسند ابن ابی شیبہ ص: ۴۵۳ ج: ۲/۱ ”من کان یرفع صوتہ بالتلبیۃ“ کتاب الحج

فلسی حتی اسمع ما بین الجبلین مصنف کی ایک اور روایت میں ہے مطلب بن عبد اللہ فرماتے ہیں۔

کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفعون اصواتهم بالتلبیة حتی تبیح اصواتهم۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ادب میں زور سے بولنے سے گریزاں تھے نیز ان کو تکبیر اور تسبیح میں بلند آواز سے پڑھنے سے منع کیا گیا تھا جس کا وہ اتنا شال فرمایا کرتے تھے تو اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے تلبیہ مستثنیٰ کر کے رفع کی اجازت دیدی۔

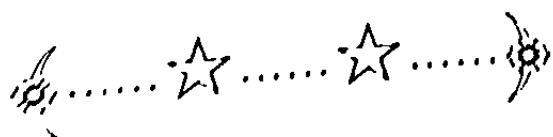
اعتراض:- پیچھے باب ماجاء فی التلبیة میں گزرا ہے کہ ابن العربیؒ اور نوویؒ نے زیادہ بلند آواز سے کہنے سے منع کیا ہے اسی طرح شیخ ابن ہمام بھی فرماتے ہیں۔

رفع الصوت بالتلبیة سنة فان تركه كان مسیئاً ولاشی علیہ ولا ینالغ فیہ فیجهد نفسه کیلا یتضرر۔ (13)

تو کیا ان حضرات کی نہی ان صریح احادیث کے منافی نہیں ہے؟

جواب:- اس کا جواب خود شیخ ابن ہمام نے دیا ہے کافی التحق۔

ثم قال ولا یخفی انه لا منافاة بین قولنا لا یجهد نفسه بشدة رفع الصوت و بین الادلة الدالة علی استحباب رفع الصوت بشدة اذ لا تلازم بین ذالک و بین الاجتهاد اذ قد یکون الرجل جهوری الصوت عالیة طبعاً فیحصل الرفع العالی مع عدم تعبہ به انتہی۔



باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام

عن خارجه بن زید بن ثابت عن ابیہ انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم تجرد لاہلالہ

واغتسل۔

رجال:-

(عبداللہ بن یعقوب المدنی) ذہبی میزان میں فرماتے ہیں لا اعرفہ اور حافظ تقریب میں لکھتے ہیں

مجہول الحال۔ (1)

بعض حضرات نے اسی بناء پر امام ترمذی پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے ایک مجہول راوی کی روایت کی تحسین کی ہے مگر ابن الملقن نے شرح المنہاج میں جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن یعقوب عند الترمذی مجہول نہ ہوا اگرچہ بعد میں مجہول بن گیا ہو نیز یہ تحسین ان احادیث کی روشنی میں کی گئی ہے جو عند الاحرام غسل کی مشروعیت پر دال ہیں۔ ☆

تشریح:-

تجرد لاہلالہ یعنی سلعے ہوئے کپڑوں کی جگہ چادر اور ازار زیب تن فرمائے اہلال سے مراد احرام ہے۔ واغتسل ای للاحرام اس حدیث سے عند الاحرام غسل کی فضیلت اور ندب پر دلالت ہوتی ہے جو جمہور کا مذہب ہے گوکہ عند البعض واجب ہے۔

یہ روایت اگرچہ متکلم فیہا ہے مگر حضرت اسماء بنت عمیس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم کرنا صحیح حدیث

سے ثابت ہے۔ (2)

باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام

(1) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص: ۸۵ و ۸۶ ج: ۶

(2) صحیح مسلم ص: ۳۸۵ ج: ۱ "باب ص: احرام النساء واستحباب اغتسالہا للاحرام الخ" کتاب الحج

ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں۔

ثم بات بها (ای ذی الحلیفہ) وصلى المغرب والعشاء والصبح والظهر وكان
نساؤه كلهن معه وطاف عليهن تلك الليلة فلما اراد الاحرام اغتسل غسلًا ثانيًا
للاحرام۔

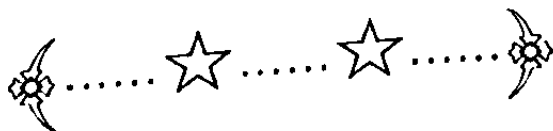
نیز دخول مکہ کے لئے غسل پر امام ترمذی نے باب باندھا ہے اس میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور صلی
اللہ علیہ وسلم نے دخول مکہ کے لئے غسل فرمایا تھا اس پر بھی امام ترمذی فرماتے ہیں ہذا حدیث غیر محفوظ مگر ابن عمرؓ کا
غسل لدخول مکہ صحیح سند سے ثابت ہے کما قال الترمذی والصحیح ماروی نافع عن ابن عمر انہ کان یغتسل لدخول مکة
اس پر ابن العربی فرماتے ہیں۔

وانما المعول فيه على فعل ابن عمر وكان عظيم الاقتداء بالنبي صلى الله عليه
وسلم۔

پھر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے مدینہ منورہ میں غسل کیا تو وہ ذوالحلیفہ میں احرام کے لئے کافی
ہے۔ عارضہ میں ہے۔

وقد قال مالك اذا اغتسل بالمدينة وخرج الى ذى الحليفة واحرم من فوره اجزاه
غسله ولو اغتسل غدوة واقام الى عشية لم يجزه ذلك الغسل وقال غيره يجزيه
ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يدل عليه۔

یہ قول آج کل کے حالات کے پیش نظر بہت مناسب ہے کیونکہ دور حاضر میں عام اسفار ہوائی
جہازوں سے ہوتے ہیں جن میں غسل کرنے کا انتظام نہیں ہوتا ہے لہذا اگر کوئی شخص سہولت کے پیش نظر گھر سے
غسل کر کے نکلے اور جب قبل المیقات اعلان ہو تو احرام باندھ کر تلبیہ پڑھے تو غسل کی فضیلت سے محروم نہیں
ہوگا۔ اور اگر وہ گھر سے ہی احرام باندھتا ہے تو یہ زیادہ افضل ہے کما سیاتی۔



باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق

عن ابن عمر ان رجلاً قال: من این نهل یارسول الله؟ فقال: یهل اهل المدينة من ذی الحلیفة واهل الشام من الجحفة واهل نجد من قرن قال: واهل الیمن من یلملم۔

تشریح:-

مواقیت میقات کی جمع ہے مقررہ وقت اور متعین جگہ دونوں کو کہتے ہیں حج کے لئے دو میقات ہیں زمانی و مکانی جیسے بادشاہوں کے لئے حدود مقرر ہوتی ہیں جن میں داخل ہو کر آداب شاہی بجالائے جاتے ہیں ایسے اللہ نے حدود مقرر فرمائی ہیں زمانی میقات شوال سے شروع ہوتا ہے اور مکانی کا ذکر اس حدیث میں ہے تاہم شوال سے پہلے احرام حج کی صحت میں اختلاف ہے جبکہ میقات مکانی سے قبل احرام باندھنا بالاتفاق صحیح ہے۔ من این نهل؟ اہلال اگرچہ رفع صوت بالتلبیہ کو کہتے ہیں مگر یہاں مراد احرام سے متعلق سوال ہے۔

یهل اهل المدينة، ای یحرم اهل مدینتہ علیہ السلام من ذی الحلیفة وقد مر ذکرہ۔

واهل الشام من الجحفة بضم الحیم و سکون الحاء یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان ایک بستی کا نام ہے اس کو مہیعة بفتح المیم و سکون الہاء و فتح الیاء بروزن مقبرہ بھی کہتے ہیں و قبل بکسر الہاء و سکون الیاء بروزن شریفہ جحفہ اب ویران ہو چکا ہے اس کی جگہ رابغ و رابض ہے جو جحفہ سے پہلے آتے ہیں۔ (۱)

ترمذی جلد دوم ص: ۵۵ باب ماجاء فی رویا النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے کہ حضور علیہ السلام نے خواب

دیکھا تھا۔

قال: رایت امرأة سوداء ثائرة الراس خرجت من المدينة حتی قامت بمہیعة

وہی الجحفة فاولتها وباء المدینة ینقل الی الجحفة۔

باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق

(۱) انظر للتفصیل لسان العرب ص: ۱۸۷ ج: ۲ دار احیاء تراث العربی

جھہ اہل شام و مصر کامیقات ہے یعنی اگر وہ اس راستہ سے آئیں تو رابع بروزن فاعل سے احرام باندھیں گے اسی طرح جس منطقے کے لوگ جس میقات سے گذریں گے تو اس سے تجاوز حالت احرام میں ہونا چاہیے الا یہ کہ ان کے راستہ میں دو میقات آتے ہوں تو اول سے افضل جبکہ ثانی سے واجب ہوگا اور جو لوگ میقات کے محاذات سے گذریں گے ان کامیقات محاذات والی جگہ ہوگی۔

میقات سے احرام باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ آخری موضع ہے اس سے آگے بغیر احرام کے بڑھنے کی گنجائش نہیں ہے یہ مطلب نہیں کہ اس پر پہنچ کر ہی احرام باندھے اس لئے کہ اس سے پہلے باندھنا ہمارے نزدیک افضل ہے اور بہت سے اسلاف سے قبل المیقات احرام باندھنا ثابت ہے اسی کو ابن العربیؒ نے ترجیح دی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں کہ میقات کا تقرر تو سہولت کے پیش نظر کیا گیا ہے ورنہ اسے پہلے باندھنے سے تو طاعت کا ثواب بھی بڑھتا ہے اور توبہ بھی بکثرت نصیب ہوتی ہے۔

اتفق العلماء علی ان توقیت المكان وتعیین هذه المواضع للاحرام رخصة من الله ورفق بالناس فمن زاد عليها فقد استسمن طاعته واستكثر توبته وقد بینا فی کتاب الحق ان الصحابة فسرت قول الله واتموا الحج والعمرة بان اتمامها ان تحرم بهما من دورة اهلك وقد روى ابراهيم النخعي انهم كانوا يستحبون لمن لم يحج ان يحرم من بيته ولما حضر ابن عمر التحكيم مع ابی موسی وعمر بن العاص بدومة الجندل خرج منها الى بيت المقدس واحرم منها الى مكة... الى وقد كنت اقول بقول من قال ان الاحرام من المواقیت افضل الا انی رايت ان خيار الصحابة زادوا علیها هم بمراد الله ورسوله اقعد۔ (عارضه)

اگر کوئی بغیر احرام کے گذر گیا تو عند الحنفیہ وہ گنہگار ہے خواہ وہ حج و عمرہ کی نیت سے جا رہا ہو یا کسی اور غرض سے مالکیہ اور شافعیہ مرید حج و عمرہ کے لئے تو یہی حکم کرتے ہیں مگر کسی دیگر غرض سے جانے والے کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں ایک ایک حنفیہ کے مطابق دوسری جواز کی مغنی میں امام احمد کا مذہب بھی امام شافعی کے مطابق نقل کیا ہے۔

انکی جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام فتح مکہ۔ کے موقع پر بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے۔

مگر ابن العربیؒ نے اس دلیل کو سختی سے رد فرمایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اس کی خصوصی اجازت دی گئی تھی جس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا۔

لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعة من نهار ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالامس ولم يرد به حل القتال لانه حلال له ابدًا بل واجب وكذلك غيره فدل على انه اراد بما اختص به من ذلك حل الاحرام۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے لایجاوز احد الميقات الا محرماً حافظ ابن حجر تخریج احادیث ہدایہ میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت طبرانی (2) وابن ابی شیبہ (3) نے مرفوعاً لی ہے مگر اس میں خفیف ہے۔

واخرجه الشافعی عن ابن عباس باسناد صحيح لكنه موقوف وكذا اخرجه اسحق من وجه آخر عن ابن عباس موقوفاً ايضاً وكك ابن ابی شیبہ من وجه ثالث انتھی كلام الحافظ۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رفع اور وقف عام بات ہے کبھی راوی بطور فتویٰ کہتا ہے تو حدیث موقوف ہو جاتی ہے اور کبھی بطور تحدیث و روایت کے بیان کرتا ہے تو مرفوع ہو جاتی ہے۔

اس حدیث میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے چاہے آدمی مرید نسک ہو یا نہ ہو۔

تاہم اگر وہ حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو اور میقات سے گزر گیا ہو تو اگر واپس میقات پر آ کر احرام باندھ لے

(2) کذا فی نصب الراية للزيلعي ص: ۱۸ ج: ۳ کتاب الحج

(3) مصنف ابن ابی شیبہ ص: ۵۲ ج: ۲/۳ ولفظ لا یجاوز احد الوقت الا محرماً "من قال لا یجاوز احد الوقت الا محرماً" کتاب الحج

یا احرام کی حالت میں واپس آ کر میقات سے تلبیہ پڑھ لے تو اس سے دم ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے نسک یعنی حج و عمرہ کے ارکان شروع نہ کئے ہوں کیونکہ ارکان کے آغاز کرنے سے دم ساقط نہیں ہوگا ہدایہ (4) میں ہے۔

ولو عاد بعد ما ابتداء الطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق۔

در المختار میں ہے۔

والافضل عوده الا اذا خاف فوت الحج۔

لہذا اگر وہ واپس میقات پر نہیں گیا یا شروع کرنے کے بعد گیا تو دم دے گا اور اگر وہ بلا ارادہ حج و عمرہ حرم مکہ میں داخل ہو گیا تو اس پر دم تو نہیں لیکن بطور قضاء کے وہ حج یا عمرہ کرے گا۔

معنی لابن قدامہ ص: ۷۲ ج: ۵ پر ہے۔

ومن دخل الحرم بغير احرام ممن يجب عليه الاحرام (یعنی مکلف) فلا قضاء

عليه هذا قول الشافعي وقال ابو حنيفة: يجب عليه ان يأتي بحجة وعمره فان

اتى بحجة الاسلام في سنته او مندورة او عمرة اجزأه عن عمرة الدخول

استحساناً۔

یعنی قضاء عمرہ کی جگہ حج بھی کافی ہو جائے گا نیز کوئی عمرہ نذر ہو یا نفل تو بھی کافی ہے۔ تنویر الابصار و در مختار میں بھی اسی طرح ہے۔

ويجب على من دخل مكة (ای والحرم) بلا احرام لكل مرة حجة او

عمرة فلو عاد فاحرم بنسك اجزأه عن آخر دخوله (ای و عليه قضاء

ما بقى) و صح منه ای اجزأه عما لم يمه بالدخول لو احرم عما عليه من

حجة الاسلام او نذر او عمرة مندورة لكن في عامه ذلك لتداركه

المترك في وقته لا بعده۔

(ص: ۵۸۳ و فیہ بحث راجع للتفصيل رد المختار)

البتہ اگر وہ میقات و حرم کے درمیان کسی جگہ کو جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے بغیر احرام کے تجاوز عن المیقات جائز ہے پھر جب وہ مکہ جانا چاہے گا تو بلا احرام داخل ہو سکے گا۔ درمختار ص: ۴۷۷ پر ہے۔

امالہ بقصد موضعاً من الحل کخلیص وجدة حل له مجاوزته بلا احرام فاذا حل به التحق باہلہ فله دخول مكة بلا احرام وهو الحيلة لمريد ذالك الالمامور بالحج للمخالفة۔

کیونکہ اگر حاجی یہ حیلہ اختیار کرے گا تو اس کا سفر برائے حج نہیں رہے گا۔

پھر حنفیہ کے نزدیک مواقیت پانچ ہیں چار ابن عمرؓ کی حدیث الباب میں مذکور ہیں اور پانچواں ذات عرق لاہل العراق ہے کافی روایت مسلم (5) والنسائی (6) والبی داؤد (7)

اعتراض:- ترمذی کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اہل عراق کا میقات عقیق ہے تو اس طرح روایات میں تعارض پیدا ہوا۔

جواب ۱:- حافظ ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ ترمذی کی روایت یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے ضعیف ہے فلا تعارض۔

جواب ۲:- ذات عرق وجوبی میقات ہے جبکہ عقیق استحبابی ہے۔

جواب ۳:- یہ دونوں ایک دوسرے کے محاذات میں ہیں بیچ میں پہاڑ فاصل ہے لہذا عقیق بعض عراقیین کا میقات ہے جیسے اہل مدائن وغیرہ جبکہ دوسرا بصرہ وغیرہ والوں کا میقات ہے کیونکہ دونوں کے راستے الگ الگ ہیں۔

اشکال:- بخاری (8) میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ جب یہ دو شہر (یعنی کوفہ وبصرہ) فتح ہوئے تو وہاں

(5) صحیح مسلم ص: ۳۷۵ ج: ۱ ”باب مواقیت الحج“

(6) ص: ۶۱ ج: ۲ کتاب مناسک الحج

(7) سنن ابی داؤد ص: ۲۴۳ ج: ۱ ”باب فی المواقیت“ کتاب المناسک

(8) صحیح بخاری ص: ۲۰۷ ج: ۱ ”باب ذات عرق لاہل العراق“ کتاب المناسک

کے لوگوں کے مطالبے پر حضرت عمرؓ نے ذات عرق کی توقیت فرمائی جبکہ ابوداؤد (9) و نسائی (10) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق“ تو ایک اور تعارض ہو گیا۔

حل:- اس کے حل میں متعدد اقوال ہیں صحیح ترین یہ ہے کہ اصل توقیت تو حضور علیہ السلام نے فرمائی تھی مگر اس کی شہرت حضرت عمرؓ کے اعلان سے ہوئی یا حضرت عمرؓ کو حدیث کا علم نہ ہو سکا تھا انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس کی توقیت فرمائی جو حضور علیہ السلام کی توقیت کے عین موافق ہوئی اور ان کی آراء میں یہ بکثرت ہوا ہے۔

حدیث الباب میں جو مواقیت بیان ہوئے ہیں ان سے مکہ مکرمہ کی حدود اربعہ کا تعین ہوا ہے لہذا دنیا کے کسی بھی منطقے سے حرم میں داخل ہونا ہو تو ان مواقیت میں سے جو بھی راستہ پڑے گا اس سے یا اس سے قبل احرام باندھا جائے گا۔ جبکہ درمیانی راستہ میں محاذات کا اعتبار ہوگا۔

باب ماجاء فی ما لا یجوز للمحرم لبسه

عن ابن عمر انه قال: قام رجل فقال: يا رسول الله اماذا امرنا ان نلبس من الثياب في الحرم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف الا ان يكون احد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهما ما اسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الزعفران ولا الورس ولا تنقب المرأة الحرم ولا تلبس القفازين۔

(9) ص: ۲۴۳ ج: ۱ ”باب فی المواقیت“ کتاب المناسک

(10) ص: ۶ ج: ۲ ”مقالات اہل العراق“ کتاب مناسک الحج

تشریح:-

ابن قدامہ نے معنی ص: ۱۲۲ ج: ۵ (ہجر) پر دارقطنی (۱) عن ابی بکر النیسابوری نقل کیا ہے کہ یہ سوال اس آدمی نے مسجد نبوی میں کیا تھا یعنی حج کے احرام باندھنے سے پہلے۔

ان نلبس یہ سمع سے بفتح الباء پڑھا جائے گا اس کا مصدر لبساً بضم لام آتا ہے پہننے کے معنی میں ہے جبکہ ضرب سے اس کا مصدر لبساً بفتح اللام بمعنی خلط ملط کے آتا ہے جو یہاں صحیح نہیں قال اللہ تعالیٰ "وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ"۔ (2)

من الثياب یعنی من انواع الثياب جیسے کہا جاتا ہے مایا کل الانسان من الطعام؟ یرید من اصنافه والوانہ۔

فی الحرم بضم الحاء و سکون الراء بمعنی الاحرام۔

لاتلبس القميص بظاہر یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ سوال ان کپڑوں کے متعلق ہوا تھا جن کا استعمال محرم کے لئے مباح ہو جبکہ جواب میں ان کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ بالعکس جواب مرحمت فرمایا۔

اس کا جواب شراح و دیگر علماء نے یہ دیا ہے کہ چونکہ قابل استعمال کپڑوں کی تعداد کی بہت لمبی فہرست ہے نیز سوال عن الممنوعات بہ نسبت مباحات کے زیادہ اہم تھا ان دو نکتوں کے پیش نظر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کا رخ مختصر اور مقصود کی جانب موڑ دیا۔

جواب میں جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے مراد اصول انواع ہیں۔

قميص سے مراد وہ سلے ہوئے کپڑے ہیں جو اکثر بدن پر مشتمل ہوں۔

ولا السر او یلات جمع یا جمع الجمع کا صیغہ ہے شلوار کا معرب ہے عرب میں اس کا رواج نہ تھا ایران سے

باب ماجاء فی مالا یجوز للمحرم لبسه

(1) سنن دارقطنی ص: ۲۰۴ ج: ۲ رقم حدیث: ۲۴۴۹ کتاب الحج ایضاً سنن کبریٰ للبیہقی ص: ۴۹ ج: ۵ "باب ما یلبس المحرم من الثياب" کتاب الحج

(2) سورہ بقرہ رقم آیت: ۲۲۰

لائی جاتی تھی حضور علیہ السلام سے اس کا خریدنا اور پسند کرنا ثابت ہے استعمال اگرچہ ثابت نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے استعمال ہی کے لئے خریدا تھا۔

اس سے مراد وہ سلا ہوا لباس ہے جو عورت کو ڈھانپنے تو جس طرح قمیص کے اطلاق میں کوٹ، شیروانی بنیائیں وغیرہ شامل ہیں اسی طرح سراویل کے لفظ میں پتلون، پاجامہ، جنکے وغیرہ سب داخل ہیں۔

والا البرانس بفتح الباء وکسر النون برنس بضم التین کی جمع ہے باران کوٹ، کو بھی کہتے ہیں جس میں سر ڈھکنے کے لئے ٹوپی ہوتی ہے اور لمبی ٹوپی کو بھی کہا جاتا ہے اس سے مراد ہر وہ کپڑا ہے جو سر ڈھانپنے کے لئے استعمال ہو خواہ صرف سر تک محدود ہو جیسے آج کل کی ٹوپیاں ہیں یا پھر باران کوٹ وغیرہ کے ساتھ سلی ہوئی متصل ہو۔

والا العمائم یہ عمامہ بکسر العین کی جمع ہے عمام کا ذکر بعد البرانس اس لئے فرمایا تا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ سر کا حکم بھی باقی جسم کی طرح ہوگا یعنی فقط مخیط اور سلے ہونے کپڑے سے ڈھکنا منع ہوگا بے سلے جائز ہوگا تو فرمایا والالعمائم یعنی سر کھلا رہنا چاہیے کسی طرح اسے نہ ڈھکا جائے گا۔

حضرت گنگوہی صاحب اور حضرت مدنی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو عوام الناس سمجھتے ہیں کہ مطلقاً سلے ہوئے کپڑوں کا استعمال احرام میں ممنوع ہے یہ بات صحیح نہیں بلکہ خیاطت سے مراد یہ ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کپڑا خود بخود بدن پر ٹھہر جائے یعنی بدون باندھنے کے لہذا وہ کپڑا جس کے دو پاٹ سلے ہوئے ہوں یا لحاف سلی ہوئی ہو تو اسکی ممانعت نہیں دیکھو نا صحابہ کرامؓ کے پاس اتنی بڑی بڑی چادریں کہاں تھیں جیسے آج کل فیکٹریوں میں بنتی ہیں اور ان میں جوڑ نہیں ہوتا ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ چند ٹکڑوں کو سی کر ملاتے اور پھر اس سے احرام باندھتے بلکہ ان کے اکثر کپڑے مرقع ہوا کرتے تھے پس اگر قمیص کو یا شلوار کو چادر کی صورت میں پہنا جائے تو اس میں کوئی ممانعت نہیں اسی طرح چادر میں پن یا کاشالگانا بھی جائز ہے۔

پھر مستحب یہ ہے کہ احرام کے کپڑے سفید ہوں جس طرح کہ کفن میں ابیض افضل ہے کیونکہ دونوں حالتوں میں بہت مناسبت پائی جاتی ہے افادہ فی العارضة بمعناہ۔

والا الخفاف بکسر الخاء جمع الخف اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو رجليں کے لئے الی الکعبین سار ہو

جیسے جوتے، جرابے اور چپلوں کی وہ اقسام جن میں پاؤں پوشیدہ رہتے ہیں۔

فللبس الخفين وليقطعهما ما اسفل من الكعبين اس پر اتفاق ہے کہ آیت وضو میں کعبین سے مراد ٹخنے ہیں لیکن اس حدیث میں کوئی ہڈی مراد ہے تو اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے ابن حجر فتح (3) میں لکھتے ہیں۔

وهما العظمان النابتان عند مفصل الساق والقدم۔

یعنی اس میں وہی مراد ہے جو آیت وضو میں ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک اس سے مراد وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو پاؤں کی پشت پر ہوتی ہے چونکہ لغت میں کعب ابھری ہوئی چیز کو کہتے ہیں جیسے کاعبہ اس لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے پستان ابھرے ہوئے ہوں۔ نیز اس میں احتیاط بھی ہے کہ اس کا احتمال تو ہے اس لئے عند الحنفیہ مفتی بہ یہی ہے۔

تعب ہے صاحب تحفہ پر کہ انہوں نے حافظ کی تائید میں جو حدیث نقل کی ہے وہ تو درحقیقت امام محمد کے بیان کردہ مطلب کو اجاگر کرتی ہے۔ وہ حافظ کی عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

وبؤیده ماروی ابن ابی شبیہ (ص: ۳۸۴ ج: ۴/۱) عن جریر عن هشام بن عروہ

عن ابیہ قال: اذا اضطر المحرم الى الخفين خرق ظهورهما وترك فيهما قدر

ما يستمسك رجلاه۔

اس میں امام محمد کے قول کے مطابق تصریح و تائید ہے نہ کہ حافظ کے معنی کی کما ہوا الظاہر۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس قطع کی کیا حیثیت ہے تو عند الجمہور یہ واجب ہے حتیٰ کہ عند الحنفیہ بغیر قطع کے پہننے سے فدیہ لازم ہوگا جبکہ امام احمد کے نزدیک قطع مستحب ہے۔

امام احمد کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے جس میں قطع کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق

ہے ومن لم یجد نعلین فلیلبس خفین۔ (4)

(3) فتح الباری ص: ۴۰۳ ج: ۳، ”باب ما لبس المحرم من الثياب“ کتاب المناسک

(4) کذا فی الترمذی فی الباب الاخر اعنی باب ما جاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الا زاروا النعلین

جمہور کی دلیل ابن عمرؓ کی مذکور فی الباب والی حدیث ہے صحیحین کے طریق میں بھی قطع کی تصریح ہے

فلیلبس خفین ویقطعہما اسفل من الکعبین۔ (5)

جمہور کہتے ہیں کہ چونکہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے دوسرے ابن عمرؓ کی حدیث مفسر ہے اور تیسرے مطلق محمول علی المقید ہوتی ہے اس لئے ترجیح ابن عمرؓ کی حدیث کو حاصل ہے نیز ابن عمرؓ کی حدیث سنداً بھی قوی ہے ابن عباس کی حدیث سے خود ابن قدامہ نے مغنی ص: ۱۲۱ ج: ۵ پر لکھا ہے۔

قال الخطابی: العجب من احمد فی هذا فانه لا یکاد یخالف سنة تبلغه وقلت

سنة لم تبلغه۔

اگر کسی نے تعلین کی موجودگی میں مقطوع خفین پہن لئے تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو مغنی ص: ۱۲۲ ج: ۵ پر

ہے۔

فان لبس المقطوع مع وجود النعل فعليه الفدية وليس له لبسه نص عليه احمد

وبهذا قال مالك وقال ابو حنيفة لا فدية عليه لانه لو كان لبسه محرماً وفيه فدية

لم يامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطعهما لعدم الفائدة فيه وعن الشافعي

كالمذهبين الخ۔

مسہ الزعفران کیونکہ اس میں خوشبو ہوتی ہے جس سے محرم کو منع کیا گیا ہے۔

ولا الورس بفتح الواو وسكون الراء بروزن شمس وہونبت اصفر طیب الریح یصغ بہ اس کی پیداوار عموماً یمن

میں ہوتی ہے تاہم جمہور کے نزدیک دھونے کے بعد بغیر خوشبو کے استعمال جائز ہے وہی روایت عن مالک۔

ولا تنتقب المرأة الحرام ای المحرمة ای لاتستر وجهها بالبرقع والنقاب مطلب یہ ہے کہ

عورت حالت احرام میں اس طرح پردہ کرے کہ نقاب اس کے چہرہ سے تماس نہ کرے یہ مقصد نہیں کہ پردہ کرنا

ہی چھوڑ دے۔

(5) صحیح بخاری ص: ۲۰۹ ج: ۱ "باب ما لا یلبس المحرم من الثياب" کتاب المناسک۔ صحیح مسلم ص: ۳۷۲ ج: ۱ "باب ما یباح للمحرم

نحوہ قلبہ الخ" کتاب الحج

عارضہ میں ہے۔

وذلك لان سترها وجهها بالبرقع فرض الافى الحج فانها ترخى شيئاً من
خمارها على وجهها غير لاصق به وتعرض عن الرجال ويعرضون عنها۔
یعنی حج میں پردے میں تخفیف تو ہے مگر پردہ بالکل ترک کرنا جائز نہیں کیونکہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ
سے روایت ہے۔

كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حاذوا

بنا سدلنا أحدنا جلبابها من رأسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفناه۔ (6)

اور تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ مزدلفہ میں ایک شاہ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت فرمایا اور
فضل بن عباسؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے وہ ایک دوسرے کو دیکھتے رہے اس پر نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فضلؓ کا منہ اپنے ہاتھ مبارک سے پھیر دیا مگر اسے پردے کا حکم نہیں دیا (7) گویا احرام ان اعذار میں سے ہے جن سے
کی بناء پر عورت چہرے سے نقاب ہٹا سکتی ہے مگر مردوں کے لئے سوائے ضرورت شدیدہ کے دیکھنا کسی طرح جائز
نہیں اور یہی وجہ ہے کہ قاضی اور گواہ تو عورت کا منہ ضرورت کی بناء پر یعنی عند القضاء والشہادت دیکھ سکتے ہیں مگر مفتی
کے لئے اسے دیکھنا جائز نہیں الا یہ کہ فتوے کا تعلق اس سے ہو۔ تاہم عارضہ ص: ۱۰۱ ج: ۴ پر ہے کہ مذکورہ بالا عورت
مستورہ تھی۔ ”بل كانت مستورة لاجل الرجال وكذلك ورد في غير هذا الحديث مفسراً۔“

ولا تلبس القفازين بضم القاف وتشديد الفاء دستانوں کو کہتے ہیں مرد کے لئے دستان پہننا بالاتفاق
منع ہے مگر عورت کے لئے عند الحنفیہ مع الکراہت جائز ہے حنفیہ کا قول بظاہر اس حدیث کے خلاف ہے لیکن اس
کا جواب یہ ہے کہ یہ مدرج ابن عمرؓ ہے چنانچہ یہ روایت امام بخاری نے اپنی صحیح میں دس سے زیادہ مواضع میں نقل
فرمائی ہے مگر سوائے ایک جگہ کے کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا ہے اسی طرح امام مسلم نے بھی یہ زیادتی نقل نہیں کی ہے
لہذا کہا جائے گا کہ یہ مرفوع حدیث کا حصہ نہیں ہے اگر اسے مرفوع تسلیم کیا جائے تو پھر یہ کراہت پر محمول ہے جس

(6) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۴ ج: ۱ ”باب فی المحرم تغطي وجهها“ کتاب المناسک

(7) النظر صحیح بخاری ص: ۲۰۵ ج: ۱ ”باب وجوب الحج وفضل الخ“ کتاب المناسک

کے ہم قائل ہیں کیونکہ اگر علت مخیط ہونا ہو تو عورت کے لئے تو تمام مخیط کپڑوں کی اجازت ہے اور اگر بدن کا پوشیدہ ہونا علت ممانعت سمجھا جائے تو ہاتھوں کو کھلا رکھنا عورتوں پر لازم نہیں لہذا انہی کو استحباب پر حمل کریں گے۔ بذل میں ہے۔

ولنا ماروی ان سعد بن وقاصؓ کان یلبس بناته وھن محرّمات القفازین۔

(ص: ۱۱۸ ج: ۳)

تاہم صاحب بذل المجہود کا میلان اس حدیث کے رفع کی جانب ہے چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں۔

قلت: والذی ذکرہ من ترجیح الوقف فمحل بحث فان الذین رفعوہ ثقات

متقنون وعندهم زیادة علم فوجب قبولہ وکیف لاوقد امکن ان یقال ان ابن

عمر رفعہ مرۃ ووقفہ مرۃ اخرى بانه افتی بذالك فروی عنه نافع كذلك

فلا حاجة حينئذ الى التکلفات التي ارتکبها فالحکم بادراج هذه الجملة

سحیف جداً۔ (ص: ۱۱۹ ج: ۳)

امام ابوداؤد (۸) نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ موسیٰ بن طارق اسے موقوف روایت کرتے

ہیں مگر موسیٰ بن عقبہ لیث کی طرح اس کو مرفوع روایت کرتے ہیں۔

امام بخاری (۹) نے بھی لیث کی حدیث کے بعد لکھا ہے۔

تابعه موسى بن عقبه واسماعيل بن ابراهيم بن عقبه وجويرية وابن اسحاق في

النقاب والقفازين ای فی ذکرهما فی الحدیث مرفوعاً۔ (بذل)

اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جس طرح حنفیہ نے سور الکلب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی تثلیث والی حدیث

کو کبھی رفع اور کبھی فتویٰ پر حمل کیا ہے۔ (تدبر)

لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ عورت دستانوں سے گریز کرے۔

(۸) سنن ابی داؤد ص ۲۵۳ ج ۱، "باب ما یلبس المحرم"

(۹) صحیح بخاری ص: ۲۴۸ ج ۱، "باب ما یلبس من الطیب للمحرم والمحرمة" ابواب العمرۃ

مسئلہ:- ابن منذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ محرمہ کے لئے سوائے زعفران اور ورس کے یعنی خوشبو کے بغیر تمام نئے ہوئے کپڑے پہننا جائز ہیں۔

مسئلہ:- عورت احرام میں زیورات استعمال کر سکتی ہے کہ یہ زینت سے منع نہیں بلکہ صرف خوشبو استعمال کرنے سے روکی گئی ہے۔

باب ماجاء فی لبس السراویل والخفین للمحرم اذا لم یجد الازار والنعلین

عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل واذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين۔

تشریح:-

اس پر اتفاق ہے کہ ازار میسر نہ ہونے کی صورت میں محرم کے لئے شلوار پہننا جائز ہے مگر کیفیت استعمال میں اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عام استعمال کی طرح پہن سکتا ہے جبکہ عند الحنفیہ اور مالکیہ اسے پھاڑ کر ازار بنایا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے عام طریق کے مطابق پہن لیا تو اس پر فدیہ دینا لازمی ہوگا خواہ اسے پھاڑ کر ازار بنانا ممکن ہو یا نہ ہو امام الحرمین اور امام غزالی کی رائے بھی حنفیہ و مالکیہ کے مطابق ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ باب کی حدیث قطع سے ساکت ہے حالانکہ یہ موضع بیان کا ہے لہذا اسے نافی پر حمل کریں گے دوسرے شلوار کو پھاڑنے میں فساد ہے جبکہ اللہ فساد کو پسند نہیں فرماتا ہے۔

اول کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ میں اس کی نظیر میں قطع ثابت ہے لہذا اسی کو بیان اور تفسیر مانا جائے گا جیسے کہ امام شافعی حنفین میں اسی کے قائل ہیں۔

دوم کا جواب یہ ہے کہ فساد وہاں ہوتا ہے جہاں شریعت نے ممانعت فرمائی ہو شرع کے حکم کے مطابق عمل کرنے میں کوئی بھی فساد کا قائل نہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ازار مہیا ہونے کی صورت میں عدم لبس سراویل پر اتفاق ہے ازار نہ ہونے کی صورت میں شلوار پہننے پر بھی اتفاق ہے مگر اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیہ قمیص اوجبة

عن یعلیٰ بن امیة قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرابياً قد احرم وعلیه حبة

فامرہ ان ینزعہا۔

تشریح:-

مؤطا (۱) کی روایت میں ہے علیہ قمیص چونکہ یہ جبہ قمیص نما تھا اس لئے اس پر قمیص کا اطلاق بھی صحیح ہے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں لفظ قمیص بڑھا کر یا تو مؤطا کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے یا پھر بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جبہ کا حکم قمیص وغیرہ سلے ہوئے سب کپڑوں کو شامل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کہتے ہیں کہ احرام کے بعد اگر محرم کے جسم پر سلے ہوئے کپڑے موجود ہوں تو انہیں پھاڑنا ضروری نہیں بلکہ اتاراجائے گا جبکہ امام نخعی و شعی فرماتے ہیں کہ سر کی جانب سے اتارنا منع ہے کیونکہ اس طرح وہ اس کے سر کے لئے ساتر بن جائیں گے لہذا اسے پھاڑ ڈالے گا۔

جمہور کی دلیل باب کی روایت ہے کہ اگر پھاڑنا متعین ہوتا تو اس میں شق کا لفظ استعمال ہوتا بلکہ اس سے زیادہ صریح ابوداؤد (۲) کی روایت ہے جس میں ہے ”اخلع حبتک فحللہا من رأسہ“۔

پھر حنفیہ کے نزدیک اگر کسی محرم کے بدن پر سلے ہوئے کپڑے پورے دن رہے تو اس پر دم لازم ہے خواہ اس نے عمد اپنے ہوں یا نطأؤا کر اہوں یا ناسیا احرام سے پہلے کے کپڑے بعد الاحرام باقی رہے یا بعد الاحرام پہن لے اپنے اختیار سے ہوں یا جبراً واکراؤ اور نائماً ہوں ایک دن سے کم مقدار میں صدقہ ہوگا مثلاً ایک گھنٹہ میں

باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیہ قمیص اوجبة

(۱) مؤطالمالک ص: ۳۳۵ ”ما جاء فی الطیب فی الحج“ کتاب الحج ولفظہ و علی الاعرابی قمیص الحج

(۲) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۳ ج: ۱ ”باب الرجل یحرم فی ثیابہ“ کتاب المناسک

نصف صاع اور اس سے بھی اقل وقت میں ایک مٹھی کی بقدر گندم دے وجہ فرق یہ ہے کہ کامل یوم میں جنایت کامل ہے جبکہ اقل میں خفیف ہے لہذا دونوں کا حکم بھی مختلف ہونا چاہئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یوم سے زیادہ میں بھی دم ہے۔

پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربع راس کا اعتبار ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اکثر راس معتبر ہے کما فی الہدایۃ مع الحاشیۃ۔

اسکے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دم نفس لبس سے واجب ہوتا ہے تاہم ان کے نزدیک نسیان سے دم واجب نہیں ہوگا۔

ابن العربی عارضہ میں فرماتے ہیں۔

قال الشافعی: من نسی واحرم فلبس او تطیب لم یکن علیہ فدیۃ۔

وہ اس پر مذکورہ باب کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

وهذه دعوی ضعیفۃ لاتلیق بہم لنצלہم وامامتہم۔

اس کی وجہ عارضہ میں یہ لکھی ہے کہ یہ جہرانہ کا واقعہ ہے اس وقت مخیط کے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا گویا یہ حکم سے پہلے کا واقعہ ہے لہذا اسے عدم وجوب پر استدلال صحیح نہیں۔

مذکورہ حکم لباس سے متعلق ہے اگر کسی کے بدن پر بعد الاحرام سابقہ خوشبو کا اثر باقی ہو تو اس پر کوئی دم وغیرہ نہیں نصِّ وارد کی وجہ سے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ محرم کے لئے جو اشیاء ابتداءً منع ہیں وہ استبقاءً بھی ممنوع ہیں سوائے خوشبو کے لہذا اگر اس کے پاس شکار ہو تو بعد الاحرام اس کو آزاد کر دے سابقہ لباس کو اتار دے اور نئی خوشبو نہ لگائے۔

قال ابو عیسیٰ: وهذا اصح وفي الحدیث قصۃ امام ترمذی یہاں دو باتیں بتانا چاہتے ہیں ایک یہ کہ ابن ابی عمر کی روایت قتیبہ بن سعید کی روایت سے زیادہ صحیح ہے کیونکہ اس میں عطاء اور یعلیٰ بن امیہ کے درمیان صفوان بن یعلیٰ کا واسطہ ہے۔

پھر بعض طرق میں یعلیٰ بن مدیۃ بالنون والیاء آیا ہے جو صحیح نہیں ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

ومن قال ابن منية بالنون وبالياء فهو نائم لانباهة له وانما هو يعلى بن امية الخ
... اسلم يوم الفتح وشهد ماعده وامه منة بنت الحارث الخ۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث مختصر ہے تفصیل بخاری (3) کی روایت میں ہے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا تھا کہ زول وحی کے دوران مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم دکھادیں پس حضور علیہ السلام کچھ صحابہ کے ساتھ جعرانہ میں تھے کہ ایک آدمی آیا اور کہا۔

يا رسول الله كيف ترى في رجل احرم بعمره وهو متضمن بطيب؟ فسكت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم ساعة فجاءه الوحي فاشار عمر الى يعلى ... -
اس میں ہے۔

فقال اغسل الطيب الذي بك ثلاث مرات وانزع عنك الحبة واصنع في
عمرتك كما تصنع في حجك۔

گویا خوشبو کے عین ذات کے دھونے کا حکم دیدیا ورنہ اثر کی بقا تو صحیح احادیث سے ثابت ہے کمایاتی
ان شاء اللہ۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ قدیم کے بعض اعمال حج میں قابل اعتبار مانے گئے ہیں یا پھر ان کی اصلاح
کی گئی ہے کما ہود آب الشریعة ہاں جو اعمال جاہلیت اصول شرع اور احکام اسلام سے متصادم تھے انہیں یکسر ختم
کر دیا گیا۔

قال ابن العربي: اتفقوا على ان المحرم اذا نزل يستظل فان ركب هل يظل عليه؟
اختلفوا فيه وقال مالك: اذا ظلل الراكب افتدى وقال الشافعي وابو حنيفة
لا فدية وجعله مالك لباساً للرأس وهذا امر يضعف فليس بلباس والظل لا يمنع
في الركوب كما لم يمنع في حال الحلوس الخ۔

معنی میں ہے کہ امام احمد محل اور ہودج وغیرہ میں اسی طرح سواری پر سایہ کرنے کو مکروہ تنزیہی کہتے

ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے ایسے شخص کو منع فرمایا تھا جو سایہ حاصل کر رہا تھا۔

انہ رای رجلاً محرمأ علی رحل قد رفع ثوباً علی عود یستتر به من الشمس

فقال اضح لمن احرمت له ای ابرز للشمس۔ (معنی ص: ۱۳۰ ج: ۵)

اس کا مقتضی یہ ہے کہ جو حجاب عرفات میں چھتری استعمال کرتے ہیں یہ گو کہ بالاتفاق جائز ہے مگر بلا ضرورت شدیدہ اس سے گریز بہتر لگتا ہے کیوں کہ فان العطایا علی متن البلیا خصوصاً وہ لوگ اسے پرہیز کی کوشش کریں جو غفلت میں چھتری سر پر رکھتے پھرتے رہتے ہیں یا آرام سے بیٹھے رہتے ہیں کما ہوا المشاہد۔ واللہ اعلم، علمہ اتم

باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس فواسق تُقتلن فی الحرم

الفارة والعقرب، الغراب والحذیا والكلب العقور۔

تشریح:-

خمس فواسق خمس بالتونین اصح ہے اور بالا ضافۃ بھی جائز ہے پہلی ترکیب توصیفی سے درود کی اضافی لہذا اس کا مبتدا ہونا صحیح ہے فواسق فاسقۃ کی جمع ہے فسوق کے معنی خروج کے ہیں ان جانوروں کو بطور مستعار ان کی خباثت کی وجہ سے فواسق کہا گیا ہے جیسے کہ عاصی کو فاسق کہتے ہیں یا پھر ان کو اس لئے فواسق کہا گیا کہ یہ اشیاء حل و حرم دونوں میں حد حرمت سے خارج ہو گئی ہیں۔

سقتلن خبر ہے خمس کی۔ فی الحرم یعنی ارض حرم میں۔ الفارة اس میں اصل ہمزہ ہے یعنی فأرة جبکہ الف

بھی بطور بدل جائز ہے۔

والغراب مسلم (۱) کی روایت میں اس کو ابقع سے مقید لیا ہے ابقع وہ ہے جو مردار خوار ہو یعنی وہ کو اجو

باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب

(۱) ص ۳۸۱ ج ۱: "باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله الخ" کتاب الحج ایضاً سنن نسائی ص ۲۵ ج ۲: "ما یقتل المحرم من الدواب الخ"

مردہ جانور رکھاتا ہو اور گردن یا سینے میں سفیدی ہو۔

والحدیاء یہ جدّۃ کی تصغیر ہے بروزن عدیۃ یا ئے تصغیر کے بعد ہمزہ یا سے تبدیل کر کے یاء میں مدغم کر دیا تو حَذِیۃ ہوا پھر تا کو حذف کر کے اس کے بدلے میں الف لایا گیا کہ وہ بھی تانیث پر دلالت کرتا ہے جدّۃ چیل کو کہتے ہیں۔

والکلب العقور بفتح العین کاٹنے والا کتا ابن ہمام نے فرمایا "اسم الکلب يتناول السباع باسرها" مسلم (2) کی روایت میں سانپ کا بھی ذکر ہے۔ بعض روایات (3) میں ذنب وغیرہ کا بھی ذکر ہے۔ ان اشیاء کے قتل کی اباحت کا دار مدار کس چیز پر ہے؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت حرمت اکل ہے جبکہ مالکیہ و حنفیہ کے نزدیک ابتداء بالاذی ہے۔ یہ حنفیہ کی مشہور روایت ہے جبکہ دوسری روایت میں یہ حکم محدود ہے باب کی حدیث میں عقور کی قید سے اور اگلی روایت میں السبع العادی کے لفظ سے حنفیہ و مالکیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عادی کے معنی ظالم کے ہیں اور جو ابتداء بالاذی کرے وہ ظالم ہے۔

پھر عند البعض یہ حکم ان مسمیات تک محدود ہے ابن العربیؒ اور ابن قدامہ نے امام ابو حنیفہ کا مذہب اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضہ میں ہے۔

الثانی قال ابو حنیفۃ یقتل الذئب والکلب العقور والغراب والحداء وخالفنا فی

السبع والفهد والنمر وغیرھا من السباع فقال ان قتله المحرم فداہ۔

معنی ص: ۷۷ ج: ۵ پر ہے۔ وقال اصحاب الرأی یقتل ما جاء فی الخبر۔

ہدایہ میں ہے کہ جو اشیاء صید میں داخل ہیں ان کے قتل سے جزاء لازم ہوگی جیسے سباع وغیرہ اور جو اشیاء صید تو نہیں مگر بدن سے متولد ہوں ان کے قتل پر بھی جزاء ہے جیسے جوئیں ہاں جو صید نہیں اور نہ ہی متولد من البدن ہیں اور موزی ہوں تو ان کے قتل پر کچھ نہیں ہے جیسے مچھر وغیرہ۔ گویا اشیاء مذکورہ صید کے حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

(2) حوالہ بالا لفظہ قال فقلت للقاسم افرايت الحیۃ قال تقتل بصغر لها

(3) کذانی روایت ابن ابی شیبہ ص: ۴۲۰ ج: ۱/۴ "ما یقتل الحرم" کتاب الحج ایضاً سنن دارقطنی ص: ۲۰۵ ج: ۲ رقم

الحديث: ۲۴۵۴

خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ فی الحدیث اشیاء کے قتل پر کچھ نہیں باقی جانوروں میں جو حملہ کرنے میں پہل کرے تو ان کے قتل پر جزاء نہیں اگر بلا وجہ ان کو قتل کر دے تو جزاء لازم ہوگی جو امام شافعی کے نزدیک نظائر میں نظیر دی جائے گی مثلاً ہرن اور ضبع میں بکری اور حمار وحشی میں گائے ہوگی ہمارے نزدیک اس کی قیمت لگا کر اس سے ہدی خریدی جائے یا پھر اس سے طعام خرید کر ہر مسکین کو گندم میں سے نصف صاع اور باقی اجناس کا پورا صاع دیا جائے گا۔

یا پھر مذکورہ مقدار کے مطابق روزے رکھے یعنی نصف صاع گندم کے بدلے ایک روزہ اور باقی اجناس کے ایک صاع کے بدلے میں روزہ رکھے گا۔
 علماء الجہود میں بدائع کے حوالے سے اس کا ضابطہ یوں بیان کیا ہے۔

وتفصیل مذهب الحنفیۃ مافی البدائع وملخصه: صید البر نوعان ماکول وغیر
 ماکول اما الماکول فلا یحل للمحرم اصطیاده نحو الطیوی والارنب وحمار
 الوحش والطیور النی یؤکل لحمها بریۃ کانت او بحریۃ لان الطیور کلها بریۃ
 لان توالدھا فی البر وانما یدخل فی البحر لطلب الرزق واما غیر الماکول
 فنوعان نوع یکون موزیاً طبعاً مبتدئاً بالاذی غالباً ونوع لایتدی بالاذی
 غالباً اما الذی یتدی بالاذی غالباً فللمحرم ان یقتله ولا شیء علیہ وذلک نحو
 الذئب والاسد والفهد والنمر وغیر ذلک لان دفع الاذی من غیر سبب موجب
 للاذی واجب فضلاً عن الاباحۃ ولهذا اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 قتل الخمس الفواسق للمحرم فی الحل والحرم وهذا المعنی موجود فی
 الاسد والذئب والفهد والنمر فکان ورود النص فی تلك الاشیاء وروداً فی هذه
 دلالة ولا یوجد فی الضبع والشعلب بل من عادتهما الهرب من بنی آدم
 ولا یؤذیان احداً حتی یتدئھا بالاذی وعلی هذا الضب والیرموع... لانھا
 صید... فتدخل تحت الآیۃ۔ (ص: ۱۲۸ ج: ۳)

باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم

عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم۔

تشریح:-

حجامۃ بالکسر پچھنے لگوانا۔

اس پر اتفاق ہے کہ حاجی کے لئے یوم النحر کی رمی جمرہ سے قبل حلق اور قصر ناجائز ہے الا یہ کہ اس کی ضرورت پیش آئے پھر حلق یا قصر کی صورت میں اس پر فدیہ ہوگا جو کعب ابن عجرہؓ کی حدیث کے مطابق ہوگا البتہ ضرورت کی بناء پر حلق کرنے پر گناہ نہ ہوگا فدیہ بہر حال لازمی ہے۔

جہاں تک حجامت کا تعلق ہے تو امام مالکؒ کا اس بارے میں بھی یہی موقف ہے کہ ملا ضرورت جائز نہیں ہے حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی اسی طرح ہے جبکہ جمہور کے نزدیک بلا ضرورت بھی حجامت جائز ہے تاہم بال کٹنے کی صورت میں اس پر (مجموم پر) فدیہ ہوگا خواہ سر کے بال ہوں یا کسی اور عضو کے کما ہو عند الحنفیۃ والشافعیۃ البتہ ظاہر یہ کہ نزدیک صرف سر کے بالوں پر فدیہ ہے بہر حال جمہور کا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم لضرر کان بہ۔ (1)

ابوداؤد (2) کی ایک روایت میں ”من داء کان بہ“ اور دوسری روایت (3) میں ”من وجع کان بہ“

کے الفاظ ہیں پھر ایک روایت (4) میں ہے کہ سر میں پچھنے لگوائے اور دوسری (5) میں ہے کہ قدم کی پشت پر لہذا

باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم

(1) کذا یفہم من روایۃ مالک فی الموطا ص: ۳۶۲ حجامۃ المحرم“ کتاب الحج

(2) ص: ۲۵۵ ج: ۱ ”باب المحرم یحتجم“ کتاب المناسک

(3) حوالہ بالا (4) کذا فی السنن ص: ۲۷۷ ج: ۱ ”حجامۃ المحرم وسط رأسہ“ ایضاً ابوداؤد حوالہ بالا

(5) کذا فی سنن النسائی وابی داؤد حوالہ بالا

کہا جائے گا کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔

پھر اگر اس عمل سے بال نہ کٹ جائیں تو سوائے حسن بصری کے کسی کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے بلکہ وہ حجامت انجکشن لگانے یا پھوڑا اور پھنسی کے ٹوٹنے کی مانند ہے۔ کذا فی البذل امام نووی (6) لکھتے ہیں۔

اذا اراد المحرم الحجامة لغير حاجة فان تضمنت قطع شعر فہی حرام لقطع الشعر وان لم تضمنه جازت عند الجمهور وكرهها مالك وعن الحسن فيها الفدية وان لم يقطع شعراً وان كان لضرورة جاز قطع الشعر وتجب الفدية وخص اهل الظاهر الفدية بشعر الراس واستدل بهذا الحديث على جواز الفصد، ربط الحرح والدمل وقطع العرق وقلع الضرس وغير ذلك من وجوه التداوى اذالم يكن في ذلك ارتكاب مانهى عنه المحرم من تناول الطيب وقطع الشعر ولا فدية عليه في شيء من ذلك كذا في الفتح۔ (تحفة الاحوذی)

باب ماجاء في كراهية تزويج المحرم

عن ابی رافع قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبني بها وهو حلال و كنت أنا الرسول فيما بينهما۔
رجال:۔

باب کی پہلی حدیث میں (نَبِيْهِ بن وهب) بضم النون وفتح الباء مصغر مدنی ثقہ من صغار الثالث

ہیں۔ (1)

(6) النووی علی صحیح مسلم ص: ۳۸۳ ج: ۱ "باب جواز الحجامة للمحرم"

باب ماجاء في كراهية تزويج المحرم

(1) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص: ۴۱۸ ج: ۱۰

(ابن عمر) ان کا نام عمرو بن عبید اللہ بن معمر ہے ان کے بیٹے کا نام طلحہ ہے۔ ☆

پہلی حدیث کی تشریح:-

نبیہ بن وہب فرماتے ہیں کہ ابن معمر اپنے بیٹے (طلحہ) کا نکاح کرنا چاہتے تھے تو انہوں نے مجھے ابان بن عثمان (ابن عفان) جو موسم حج کے امیر حجاج تھے کے پاس بھیجا تو میں ان کے پاس آیا۔

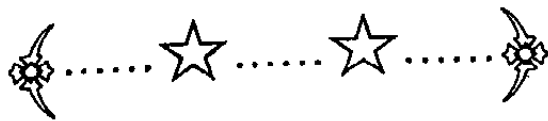
فقلت ان اخاك يريد ان ينكح ابنه فاحب ان يشهدك ذلك فقال لأراه الا اعرابياً جافياً۔

اعرابی اس کو کہتے ہیں جو بادیہ اور دیہی علاقے میں رہتا ہو ”نہایہ“ میں ہے ”من بدا جفا“ یعنی جو بادیہ میں رہتا ہے اس کا مزاج سخت ہوتا ہے اور طبعیت میں غلظت ہوتی ہے کیونکہ وہ علماء اور عقلاء سے دور ہوتا ہے اس لئے علم اور اخلاق کی روشنی سے بے نور ہوتا ہے۔

پھر حضرت عثمانؓ کے حوالے سے مرفوعاً فرمایا ان الحرم لا ینکح ولا ینکح (2) اس میں اول نکاح سے ہے جبکہ ثانی انکاح سے ہے لہذا اول مجرد سے ہے اور ثانی مزید سے متعدی ہے۔

دوسری حدیث ابورافعؓ سے ہے یہ حضور علیہ السلام کے مولیٰ ہیں البتہ ان کے نام میں اختلاف ہے امام ترمذی نے ابواب الزکوٰۃ میں لکھا ہے وابورافع مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسمہ اسلم حضرت علیؓ کے اول دور خلافت میں وفات پائی ہے۔

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا نکاح سنہ ۷ ہجری میں عمرۃ القضاء کے سفر میں ہوا ہے۔



باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک

عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم۔

امام ترمذی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی تخریج ابن حبان (۱) بیہقی (۲) اور طحاوی (۳) نے کی ہے ”تزوج وهو محرم“۔ ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم“۔ (۴)

تشریح:-

حالت احرام میں نکاح اور انکاح کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے یہ اختلاف جس طرح ائمہ کے درمیان ہے اسی طرح صحابہ کرامؓ کے مابین بھی تھا حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں یہی مسلک ہے ائمہ ثلاثہ وغیرہم کا بھی جبکہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن دخول حلال ہونے سے پہلے جائز نہیں گو کہ افضل یہی ہے کہ نکاح سے بھی بچا جائے۔ حنفیہ سفیان ثوری اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہ مذہب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق ثانی کے نزدیک اگر کسی نے نکاح کر لیا تو منعقد ہو جائے گا جبکہ فریق اول کے نزدیک نکاح باطل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال پہلے باب کی حدیث سے جو حضرت عثمانؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک

- (۱) رواہ البزار فی مسنده بحوالہ مجمع الزوائد ج: ۴۹۱ ص: ۴۰۵۔ رقم حدیث: ۴۰۵۔ ایضاً نصب الراية للزیلعی ص: ۲۲۰ ج: ۳ کتاب النکاح
- (۲) سنن کبریٰ للبیہقی ص: ۶۶ ج: ۵ ”باب المحرم لا یتکح ولا یتکح“ کتاب الحج
- (۳) شرح معانی الآثار ص: ۴۶۴ ج: ۱ ”باب نکاح المحرم“ کتاب مناسک الحج
- (۴) کذا فی شرح معانی الآثار ص: ۴۶۵ ج: ۱ ”باب نکاح المحرم“

حنفیہ کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے جو صحیحین (5) میں بھی ہے اور اصح مافی الباب ہے۔ پھر جس طرح یہاں بظاہر قولی اور عملی حدیث میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسی طرح حضور علیہ السلام کے نکاح کے متعلق کہ آیا یہ حالت احرام میں ہوا تھا یا بحالت حل روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کما نقلہ الترمذی اس لئے ہر فریق نے اپنی اپنی ترجیحات بیان کی ہیں۔

تاہم اس میں شک نہیں کہ کوئی فریق ایسی بات نہ کر سکا جس سے دل کو اطمینان کامل ہو اس لئے کہا جائے گا کہ رفع تعارض کے باب میں یہ ایک مشکل مقام ہے ”لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرًا“۔ چونکہ جانبین کے دلائل کے بعد بھی کوئی واضح نتیجہ نہیں نکلے گا اسی لئے اجمالاً و اختصاراً بحث کی جائے گی۔

بذل الحجو د میں ہے کہ اس مسئلے کی تحقیق حضرت میمونہؓ کے نکاح کے تعین پر موقوف ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اس میں وہ روایات رائج ہیں جن میں بحالت حل نکاح کرنے کا ذکر ہے مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر۔

(۱) ابورافعؓ رجل بالغ تھے جبکہ ابن عباسؓ اس وقت تقریباً دس سال کے تھے۔

جواب :- صحابہؓ و تابعینؓ میں سے کسی نے ابورافعؓ کے حفظ کو ابن عباسؓ کے حفظ پر ترجیح نہیں دی ہے نیز حافظہ ایک خداداد صلاحیت ہے یہ بچپن میں بھی اتنا ہی تیز ہوتا ہے جتنا بڑی عمر میں ہوتا ہے دیکھئے حضرت عمرؓ ابن عباسؓ کو دربار خلافت میں مقدم رکھتے تھے ان کی عزت فرماتے امام بخاری بحالت صغر بھی بہت سے اکابر پر حفظ میں مقدم و مسلم تھے۔

(۲) ابورافعؓ اس نکاح میں واسطہ تھے لہذا ان کو زیادہ صحیح علم ہوگا۔

جواب :- انہوں نے حضور علیہ السلام کا پیغامِ رشتہ مکہ میں حضرت میمونہؓ تک پہنچایا تھا پھر انہوں نے اپنی ہمیشہ ام الفضلؓ کو اختیار دیدیا تھا انہوں نے اپنے شوہر حضرت عباسؓ کو اختیار دیدیا تھا یہ ثابت نہیں کہ ابورافعؓ مجلس نکاح میں بھی شریک ہوئے تھے۔

(5) صحیح بخاری ص ۲۳۸ ج ۱: ”باب تزوج المحرم“ ابواب العمرۃ - صحیح مسلم ص ۴۵۳ ج ۱: ”باب تحریم نکاح المحرم و کراہیۃ خطبہ“ کتاب النکاح

(۳) ابن عباسؓ اس سفر میں موجود نہیں تھے وہ مستضعفین میں سے تھے۔

جواب:- اول تو اس نفی پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ مجلس نکاح میں نہیں تھے ثانیاً اگرچہ وہ خود موجود نہ تھے مگر ان کا وثوق سے نقل کرنا اس کی دلیل ہے کہ انہوں نے باوثوق ذریعہ سے سن کر اطمینان کر لیا تھا ورنہ بلا علم وہ روایت نہ کرتے۔

(۴) ابورافعؓ کی حدیث نہیں کی روایت سے موافق ہے جبکہ ابن عباسؓ کی روایت نہیں کی حدیث سے متعارض ہے۔

جواب:- تعارض تب ہوتا جب نہی کی روایت تحریم میں منحصر ہوتی جبکہ دراصل وہ کراہت تنزیہی پر دل ہے کمائیجی۔

(۵) یزید بن الاصم بھی ابورافعؓ کی طرح روایت کرتے ہیں اور یزید بن اصمؓ تو حضرت میمونہ کے بھانجے ہیں۔

جواب:- ابن عباسؓ بھی تو ان کے بھانجے ہیں اور ان کو جو مزید فضل و درجہ حاصل ہے وہ سب پر عیاں ہے۔

(۶) صاحب تحفہ لکھتے ہیں کہ جب قول و عمل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

جواب:- یہ اصول وہاں ہیں جہاں تطبیق نہ ہو سکتی ہو یہاں تطبیق ہو سکتی ہے۔ کمائیجی

(۷) حدیث نہی قاعدہ کلیہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب:- خصوصیت کا یہاں کوئی قرینہ اور دلیل نہیں اور نفس احتمال سے خصوصیت کا حکم لگانا جبکہ کوئی ناگزیر مجبوری بھی نہ ہو غلط ہے یہاں جب تطبیق ہو سکتی ہے تو خصوصیت پر حمل کرنا تاویل بار دہے۔
ائمہ ثلاثہ نے ابن عباسؓ کی حدیث میں تاویل کرنے کی بھی غیر مفید کوشش کی ہے امام ترمذی نے نقل کیا ہے۔

فقال بعضهم تزوجها حلالاً وظهر امر تزويجها وهو محرم الخ -

جواب:- یہ تاویل اصری طور پر بھی ناقابل التفات ہے اور تاریخی حوالے سے بھی اصولی اعتبار سے

اس لیے کہ باتفاق روایات یہ نکاح سرف مقام پر طے ہوا تھا جو مکہ سے چند میل پر ہے جبکہ اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اور بخاری (6) کی روایت کے مطابق عمرہ حدیبیہ سنہ ۶ میں حضور علیہ السلام نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا اور حافظ نے فتح کتاب العلم میں تسلیم کیا ہے کہ موافقت کا تعین حجۃ الوداع سے بہت پہلے ہو چکا تھا اس لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ سرف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم غیر محرم ہوں۔

اور ان کا یہ کہنا کہ یہ نکاح واپسی پر ہوا ہوگا خلاف منقول ہے کہ طحاوی (7) وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ جب عمرۃ القضاء میں تین دن پورے ہوئے تو قریش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سے طے شدہ معاہدے کے مطابق جانے کا مطالبہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دعوت ولیمہ کی خواہش ظاہر فرمائی لیکن انہوں نے رد کر دی۔

نیز امام ترمذی نے اس نکاح 'بنا اور حضرت میمونہ کی تدفین کو عجایب میں شمار کیا ہے تو یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ یہ تیوں علیحدہ علیحدہ مختلف اوقات میں انجام پذیر ہوئے ہوں۔

اور تاریخی اعتبار سے ان کا یہ موقف اس لئے کمزور ہے کہ محمد اسحق ابن ہشام اور ابن سعد وغیرہ اس پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرف مقام پر پہنچ کر بحالت احرام ہی نکاح فرمایا پھر نکاح بحالت حل کیسے ممکن ہے؟

دوسری تاویل یہ حضرات یہ کرتے ہیں کہ تزوج وہو محرم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ حالت احرام میں تھے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ داخل فی الحرم تھے اور باب افعال کبھی اس معنی کے لئے بھی آتا ہے جیسے انجد و عرق ای دخل النجد و دخل العراق اور اسکی تائید میں امام نوویؒ نے شرح مسلم میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

م قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً

ای فی حرم المدينة (8)

(6) صحیح بخاری ص: ۶۰۰ ج: ۲ باب غزوة الخديجة کتاب المغازی

(7) شرح معانی الآثار ص: ۳۶۳ و ۳۶۵ "باب نکاح المحرم"

(8) کذا فی نصب الراية للزيلعي ص: ۲۲۱ و ۲۲۲ ج: ۳ کتاب النکاح

جواب :- اولاً تو قیاس سے لغت ثابت نہیں ہوتی ورنہ پیٹ کو قارورہ کہنا صحیح ہو جائے گا ثانیاً اس شعر کا مطلب داخل فی الحرم لینا صحیح نہیں بلکہ اس سے مراد محقون الدم ہے۔

معارف میں ہے کہ ہارون الرشید نے امام اصمعی سے ”محرمًا“ کے معنی کے متعلق پوچھا کہ اس شعر میں اس کا مطلب کیا ہے؟

فقال الاصمعی لیس معناه هذا : انه احرم بالحج ولا انه فی شهر حرام ولا انه فی الحرم -

تو اس پر امام کسائی نے برجستہ اعتراض کیا کہ اگر یہ سب معنی مراد نہیں تو اس کے معنی کیا ہیں؟ اصمعی نے کہا کہ عدی بن زید کے اس شعر کا کیا مطلب ہے؟ قتلوا کسری بلیل محرماً الخ، ائی احرام لکسری؟ یعنی کیا یہاں مطلب یہ ہے کہ کسری حرم میں قتل ہوا یا داخل حرم تھا؟ تو ہارون الرشید نے فرمایا کہ:

فما المعنی؟ قال: کل من لم یات شیئاً یوجب علیه العقوبة فهو محرم لا یحل

منه شیء فقال له الرشید انت لا تطاق - نصب الراية عن التنقیح بسنده (9)

علاوہ ازیں آپ کی مذکورہ تاویل اس لیے بھی غلط ہے کہ ”سرف“ تو حل میں ہے نہ کہ حرم میں پھر محرم بمعنی داخل حرم کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ نکاح تو سرف ہی میں ہوا تھا۔

ان کی تمام تاویلات کا مجموعی جواب یہ ہے کہ اس طرح تو ابن عباسؓ کی حدیث کا کوئی خاطر خواہ مطلب باقی نہیں رہتا اور سوق حدیث کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کہ وہ کیا بتانا چاہتے ہیں؟ لہذا ایسی تاویلات صریح مطلب کے مقابلے میں دور از کار ہوتی ہیں۔

خفیہ کا طرز استدلال :-

عند الاحناف یہ اصول رائج ہیں کہ ترجیح قولی حدیث کو ہوتی ہے کیونکہ فعل میں خصوصیت کا احتمال ہوتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ قول اور عمل میں تعارض ہو جہاں تطبیق ہو سکتی ہے وہاں تعارض سمجھنا اور ترجیح دینا صحیح نہیں اسی طرح جب میح اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوگی کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت پر مقدم ہوتا ہے لیکن

شرط یہ ہے کہ یہ طے ہو کہ یہ حُرْم ہے جہاں صریح تعارض نہ ہو تو ایسی صورت میں درمیان کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے مثلاً سورہہ میں ہم نے کراہت تنزیہی کا قول اختیار کیا ہے کھڑے ہو کر پانی پینے میں بھی اسی اصول کو لیا گیا ہے بول مایوکل لحمہ میں ہم نے نجاست خفیہ کا پہلو متعین کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

لہذا اس زیر بحث مسئلہ میں بھی ہم کہتے ہیں کہ نکاح المحرم و انکاح مکروہ ہے نہ کہ باطل ہے لحدیث ابن عباسؓ اور نہ ہی عام حالات کے برابر ہے لحدیث عثمانؓ۔

اسی طرح دونوں حدیثوں پر عمل بھی ہوا اور کوئی ایسی تاویل بھی نہ کرنا پڑی جو دو راز قیاس ہو یا یہ معنی کہ ابن عباسؓ کی حدیث تو اپنے ظاہر پر رو گئی اور حضرت عثمانؓ کی حدیث کا مطلب سد طمع ہے جیسے کہ صائم۔

لے قبلہ کا مکروہ ہونا یعنی ان کے لئے جو ضبط نفس کی قدرت نہیں رکھتے۔

اس کی تائید مسلم کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں خطبہ کا لفظ بھی ہے حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی خطبے کے جواز سے قائل ہیں۔

عن عثمان بن عفان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يَنْكِحُ المحرم

ولا يَنْكِحُ ولا يخطب۔ (مسلم ص ۴۵۳ ج ۱)

اس کے نیچے نووی لکھتے ہیں۔

واما قوله صلى الله عليه وسلم ولا يخطب فهو نهى تریه ليس بحرام۔ (10)

لہذا ہم آپ سے کہتے ہیں کہ آپ نے ایک ہی حدیث میں ایک جز کو تحریم پر اور دوسرا تنزیہ پر کن اصول کے تحت حمل کیا ہے؟

خلاصہ یہ کہ خفیہ کے نزدیک اس نکاح کا حکم بیع وقت النداء اور بیع الحاضر للبادی کی مانند۔

قیاس بھی ہمارے لئے مؤید ہے کہ جب احرام سے باقی عبادات و معاملات و عقود کرنا باطل نہیں ہوتے ہیں تو نکاح بھی تو ایک عقد ہے ہاں چونکہ یہ محرمات کا ذریعہ بن سکتا ہے تو اس لئے اس سے بچنا چاہیے مین چونکہ یہ جماع کا سبب قریب نہیں ہے اس میں اور دوائی جماع مثلاً قبلہ لمسہ و ملاعبہ میں فرق ہے جیسے کہ بیوی و ن و عمرہ

کیلئے اپنے ہمراہ لیجانا جائز ہے کیونکہ اسباب جتنے بعید ہوتے ہیں اتنا ہی اس کا حکم تخفیف قبول کرتا جاتا ہے دیکھو اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھنا حرام ہے مگر جیسے جیسے فتنے کا اندیشہ کمتر ہوتا جاتا ہے مثلاً اس سے بازار میں عقد بیع عدالت میں عند الشہادت اس کی طرف اشارہ کرنا وغیرہ یہ سب برابر نہیں ہیں۔

پھر یہ قیاس بہ مقابلہ نص بھی نہیں کیونکہ نص تحریم میں صریح نہیں کما مر۔

ترجیحات :-

اگر ائمہ ثلاثہ کی طرح ترجیح کا اصول اپنایا جائے تو ہم کہتے ہیں حدیث ابن عباس راجح ہے مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر۔

(۱) ابن عباس کا درجہ فی العلم و مرتبہ فی الفقہ محتاج اثبات نہیں۔

(۲) ان کی روایت اصح مافی الباب ہے۔

(۳) حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کی مؤید ہیں کما مر نیز اصحاب سیر کی

روایات سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) ان کی روایت صاحب البیت کی گواہی ہے کیونکہ حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے

وصاحب البیت ادری بمافیہ۔

(۵) ابورافعؓ کی حدیث سنداً کمزور ہے کما اشار الیہ الترمذی جبکہ طبقات ابن سعد کی ایک

روایت (۱۱) کے مطابق یزید بن اصم نے ابن عباسؓ کی متابعت فرمائی ہے۔ اس کے باوجود ان کی روایت

مرسل بھی ہے کما قال الترمذی۔ گویا اس میں اضطراب بھی ہے اور ارسال بھی ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں

”وقال البخاری حدیث الیزید بن الاصم مرسل“۔

(۶) حدیث ابن عباسؓ مثبت للزیادة ہے کیونکہ احرام امرزائد ہے اصلی حالت پر۔

(۷) ان کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے کما مر نیز اگر کسی نے وطی کے لئے باندی خریدی

تو بالاتفاق جائز ہے لہذا نکاح بھی ایک عقد ہے خصوصاً عند الشافعیہ نکاح بمنزلہ بیع ہے۔

(۸) یہ حدیث محکم فی المعنی ہے اس میں تمام تاویلات عبث ہیں جبکہ مقابل روایات میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ”تزوج وهو حلال“ سے مراد پیغام رشتہ ہو کیونکہ حضور علیہ السلام نے روانگی سے قبل حضرت ابورافعؓ کو اس پیغام و خطبہ کے ساتھ بھیجا تھا۔

ان وجوہات کی بناء پر امام بخاریؒ نے ابن عباسؓ کی حدیث پر اس طرح باب باندھا ہے ”باب تزوج المحرم“ (ص: ۲۴۸ ج: ۱)

اگر ان کی نظر میں وہ تاویلات جو ابن عباسؓ کی حدیث میں کی گئی ہیں قابل اعتبار ہوتیں تو ان کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ فرماتے واذلیس فلیس نیز انہوں نے اس باب میں صرف ابن عباسؓ کی حدیث لی ہے۔
عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم۔ ولس۔

باب ماجاء فی اکل الصيد للمحرم

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صید البر لکم حلال وانتم حرم مالم تصیدوه او یصدلکم۔

رجال:-

(عن المطلب) هو المطلب بن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب المخزومی (۱) صدوق ہیں مع ہذا کثیر التذلیس والارسال بھی ہیں من الرابۃ قال الترمذی لا نعرف لہ سماعاً من جابر ابو حاتم نے بھی یہی بات کہی ہے ابو ذرؓ اور دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے مگر ابن سعدؒ فرماتے ہیں لا یتحجج بحديثہ۔ اور عبد الرحمن بن ابی حاتمؒ جو فرماتے ہیں ”یشبه ان یکون ادرکہ“ یعنی ہو سکتا ہے کہ مطلب نے حضرت جابرؓ سے سنا ہوا اتصال سند کے لئے کافی نہیں کیونکہ شبہ صیغہ شک ہے لہذا یہ حدیث منقطع ہوئی حالانکہ شافعیہ کے پاس یہ

باب ماجاء فی اکل الصيد للمحرم

(۱) مزید تعارف کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص: ۷۸ ج: ۱۰

سب سے قوی حجت ہے۔ ☆

تشریح:-

اس مسئلے میں کل تین مذاہب ہیں۔

۱۔ حنفیہ کے نزدیک اگر شکار میں محرم کا عمل دخل نہ ہو مثلاً حاضر کی طرف اشارہ کرنا اور غائب کی دلالت کرنا یا تعاون وغیرہ نہ ہو تو ایسے شکار کا کھانا محرم کے لئے جائز ہے اگرچہ صائد نے محرم کو دینے اور کھلانے کی نیت کی ہو یہی حضرت عمر ابو ہریرہ زبیر بن العوام اور کعب الاحبار وغیرہ کا مذہب ہے۔

۲۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مذکورہ شرائط کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ صائد کی نیت محرم کو کھلانے کی نہ ہو بصورت دیگر محرم کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں۔

۳۔ حضرت علی، حضرت ابن عباس، اور حضرت ابن عمر، لیث، سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک محرم کے لیے صید کا گوشت کھانا مطلقاً ممنوع ہے جیسا کہ ترمذی نے اگلے باب میں نقل کیا ہے وکر ہوا اکل الصيد للمحرم۔

تاہم عارضہ میں حضرت علی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے کا شکار ہو تو اسے کھا سکتا ہے مابعد کا نہیں۔ بذل میں اسے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس آخری فریق کا استدلال مع الجواب اگلے باب میں آئے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی پہلی حدیث سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ اس میں لام اجلیہ ہے لہذا محرم کو کھلانے کی غرض سے کیا ہوا شکار کھانا بھی محرم کے لئے ممنوع ہوا۔

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں اگلی حدیث سے ہے جو حضرت ابوقتاہ سے مروی ہے اس کے مسلم والے ایک طریق میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام نے پوچھا۔

یا رسول اللہ انا کننا احرمنا وکان ابوقتاہ لم یحرم فرأینا حمرو حش فحمل علیہا ابوقتاہ فعقر منها اثنان فآکلنا فاکلنا من لحمها فآکل لحم صید ونحن محرمون فحملنا ما بقی من لحمها فقال هل منکم احد امرہ او اشارہ الیہ

بشيء قال قالوا لا قال فكلوا ما بقى من لحمها۔ (2)

ایک روایت (3) میں اعانت کرنے کے متعلق بھی پوچھنے کا ذکر ہے مگر جب صحابہ نے نفی میں جواب دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت فرمائی اگر نیت صائد کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیگر سوالات کے ساتھ اس کا بھی دریافت فرماتے واذ لیس فلیس۔ لہذا یہ بمنزلہ تصریح کے ہوئی کہ نیت ہونے یا نہ ہونے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

بذل الجہود میں اس میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے کہ ابوققادہ فرماتے ہیں۔

انی ذكرت شأنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت اني لم اكن احرم

وانى انما اصطدته لك (الحديث) رواه احمد (4) وابن ماجه (5) باسناد جيد

چونکہ باب کی پہلی حدیث ضعیف ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں یہ اضافہ بلاشبہ زیادہ وزنی ہے۔

مسئلہ:- ابن العربی نے عارضہ میں اس حدیث سے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ حضور علیہ السلام کے عہد

مبارک میں بھی صحابہ کرام اجتہاد فرماتے یعنی جب نص نہ ہوتی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حاضر مجلس نہ ہوتے۔

اختلافهم فى الاكل دليل على جواز الاجتهاد بحضرة النبى صلى الله عليه

وسلم فى القرب لافى المجلس ودون وجود النص۔

اشکال:- اس حدیث میں تصریح ہے کہ ابوققادہ غیر محرم تھے حالانکہ بخاری (6) کی روایت کے مطابق

حضور علیہ السلام اور صحابہ کرام نے عمرۃ الحدیثہ میں ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا تو ابوققادہ نے بغیر احرام کے میقات کو کیسے عبور فرمایا؟

(2) صحیح مسلم ص: ۳۸۰ و ۳۸۱ ج: ۱ "باب تحريم الصيد المأكول البرى او ما اصد ذلك الخ" کتاب الحج

(3) کذا فی مسلم ص: ۳۸۱ ج: ۱

(4) مسند احمد ص: ۳۷۵ ج: ۸ رقم الحدیث: ۲۲۶۵۳۔ الحنفی

(5) سنن ابن ماجہ ص: ۲۲۳ "باب الرخصة في ذالك اذا لم يصد له" ابواب المناسك

(6) صحیح بخاری ص: ۶۰۰ ج: ۲ "باب غزوة الحديبية" کتاب المغازی

اس جواب کا نیا صہ یہ ہے کہ 'وقتاً' وہ ابھی مکہ جانے کی نیت نہیں فرمائی تھی لہذا ان کے لئے تجاوز

عن الميقات: بغیر احرام لے جاؤ تو پھر اس کے سبب بتلائے گئے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ان کو حضور علیہ السلام نے ساحلی علاقے پر نظر رکھنے کے لئے بھیجا تھا کما فیہم من

روایۃ البخاری۔

(۲) یہ فخر صدقات پر مامور فرمایا تھا کہ عین الطحاوی من روایۃ الی سعید الخدری۔ (7)

اس کے بھانپ بھی جوابات ہیں مگر وہ قابل اطمینان و تسلی بخش نہیں ہیں۔

جوابات - جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا تعلق ہے تو حنفیہ کی جانب سے اس کے متعدد

جوابات دے گئے ہیں

۱ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منقطع سے مامر لہذا ترجیح ابو قتادہ کی حدیث کو ہوگی۔ (8)

۲۔ دوسرے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس روایت کے ابو داؤد (9)، نسائی (10) کے طرق میں اویس

لَا مَنَی بَیْ اَوَّلِہَا دَکَاۃًۢہُ یعنی یہ لفظ مجروح نہیں ہے بلکہ منصوب ہے لہذا یہ غایہ (تصید وہ) پر عطف نہیں بلکہ مغمیا پر معطوف ہے اور کلمہ اَوَّلِہَا بمعنی اَلَا اِنَّ ہے تو مطلب یہ ہوگا مَالَمْ تَصِیْدْ وہ اَلَا اِنَّ یَصَادْ لَکُمْ۔

۳۔ تبصرہ جواب یہ ہے کہ یصد لکم میں لام اجلیہ نہیں بلکہ برائے توکیل ہے کافی قولہ بعث لہ ثوباً

وانتہا یتارجمہ۔

۴ ... چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ حکم سد ذرائع کے لئے ہے جیسے کہ اگلے باب کی حدیث کی توجیہ میں

(7) شرن معانی الآثار ص: ۴۱۵ ج: ۱ "باب الصيد ید بحی الحلال فی الحلال الخ" کتاب مناسک الحج

(8) ص ۲۵۶ ج ۱: "باب لحم الصيد للمحرم" کتاب المناسک

(9) ترجمہ: "اے نبی! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے احکام اور مناسک حج

کہا گیا ہے۔

۵..... پانچواں جواب بین السطور دیا گیا ہے یعنی الم تصید وہ اویصد بامرکم ان جوابات سے دونوں حدیثوں کے مابین کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

باب ماجاء فی کراہیۃ لحم الصيد للمحرم

ان الصعب ابن جثامة اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ به بالآبواء ابو دّان فاهدى له حماراً وحشياً فردّه عليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجهه الكراهية قال انه ليس بنارذ عليك وأنا حرم۔

تشریح:-

ابودان شک الراوی ابواء بروزن اسماء ودان بروزن حمام یہ حدیث فریق ثالث کی مستدل ہے کہ محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا مطلقاً منع ہے اگرچہ لاجلہ نہ ہو نیز ان کا استدلال قرآن کی اس آیت سے بھی ہے ”وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرماً“ (1) کیونکہ اس میں لاجلکم وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے لیکن آیت کا جواب یہ ہے کہ باب سابق کی حدیث اس آیت کی تفسیر ہے لہذا اس سے اطلاق پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

باب کی حدیث کا جواب عند الشافعی مظنون ہے جیسا کہ امام ترمذی نے نقل کیا ہے عند الحنفیہ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

۱۔ جس کی طرف امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں اشارہ کیا ہے۔

اذا هدى للمحرم حماراً وحشياً حياً لم يقبل۔ (2)

لہذا کہا جائے گا کہ یہ جمہر وحشی زندہ تھا اور جن روایات میں لحم حمار کا لفظ آیا ہے کما رواہ الترمذی فی آخر الباب

باب ماجاء فی کراہیۃ لحم الصيد للمحرم

(1) سورہ مائدہ رقم آیت: ۹۶

(2) صحیح بخاری ص: ۲۳۶ ج: ۱۱ ابواب العمرۃ

یا رجل حمار وحش کا لفظ آیا ہے کما عند ابی داؤد (3) تو اس کا جواب گنگوہی صاحب نے یہ دیا ہے کہ یہ ان کے نزدیک مجاز متعارف ہے جیسے وہ کہتے ہیں عندی شاة لحم او شاة لبن کما یقولون عندہ رأس بقرو رأس فیل والمراد نفسہ کما فی الآیۃ او تحریر رقبۃ علاوہ ازیں ترمذی نے لحم والی روایت کے ضعف کی طرف اشارہ بھی کیا ہے وقد روی بعض اصحاب الرهری عن الزهری .. . وهو غیر محفوظ۔ فسیاتی الجواب الآخر

۲۔ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی ذریعہ سے معلوم ہوا ہو کہ اس میں کسی محرم نے تعاون کیا ہے۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سد ذرائع کے لئے اسے لینے سے انکار فرمایا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک عمل بذات خود جائز ہوتا ہے مگر جب اس میں کسی ممنوع یا مکروہ کا ذریعہ بننے کا اندیشہ ہو تو اس سے پرہیز کیا جائے جیسے کہ ابن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ نے جنب کے لئے تیمم کو ممنوع قرار دیا تھا۔

یہ توجیہات اس لئے ضروری ہیں تاکہ دیگر روایات کے ساتھ تعارض پیدا نہ ہو چنانچہ مسلم ص: ۳۸۱ پر ہے۔

کنا مع طلحة بن عبيد الله ونحن حرم فاهدي له (وفى رواية لنا) طير وطلحة
راقد فمنا من اكل ومنا من تورع فلما استيقظ طلحة وَفَّقَ (ای صَوَّب) من اكله
وقال اكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اور مؤطا (4) وغیرہ میں ہے جس کو ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔

عن عمير بن سلمة ان البهزي اهدى للنبي صلى الله عليه وسلم ظبياً وهو محرم
فامر ابا بكو ان يقسمه بين الرفاق۔

اشکال:- باب کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حمار وحشی کو رد فرمایا

تھاجکہ بیہقی (5) نے حضرت صعب کی روایت اس طرح نقل کی ہے۔

(3) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۶ ج: ۱ "باب لحم الصيد للمحرم" کتاب المناسک

(4) مؤطا لما لک ص: ۳۶۳ "ما يجوز للمحرم اكله من الصيد" کتاب الحج روی بمعناه

(5) سنن کبریٰ للبیہقی ص: ۱۹۳ ج: ۵ "باب المحرم لا يقبل ما يهدي له من الصيد حيا" کتاب الحج

اهدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحشی وهو بالححفة فاکل منه

واکل القوم قال البیهقی وهذا اسناد صحیح۔

لہذا دونوں روایات میں تعارض ہوا۔

حل:- پہلے انہوں نے زندہ پیش کیا مگر جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رد فرمایا تو پھر انہوں نے

اس سے ایک عضو کاٹ کر دیا جس کو زہری کی روایت میں لحم سے تعبیر کیا ہے کما عند الترمذی اور ابوداؤد میں رجل حمار وحش سے اور بیہقی میں عجز حمار وحش سے تعبیر کیا ہے۔ (6) فلا تعارض

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

عمر اسی ہريرة قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حح او عمرة فاستقلنا

رجل من جراد فجعلنا نضربه ناسیاطنا وعصینا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلوه فانه من صید البحر۔

تشریح:-

رجل من جراد رجل بکسر الراء کسد راسم جمع ہے بمعنی جماعة کثیرة من الجرادر۔

باسیاطنا قال العراقی کذا سماعنا ولا یعرف لغة وانما جمع سیوط اسواط وسیاط بلا همزة ممکن ہے کہ یہ

خلاف قیاس اس وزن پر جمع ہوا ہو۔ (کذا فی القوت)

باب کی حدیث ابوالمہزم (بتشدید الزاء المکسورة) کی وجہ سے ضعیف ہے کما صرح بہ الترمذی بلکہ

میزان الاعتدال میں شعبہ کا قول ہے کہ اگر اسے ایک درہم دیا جائے تو اس پر بھی حدیث وضع کرے گا۔ (1)

(6) اسی طرح بیہقی ص: ۱۹۳ ج: ۵ میں شق حمار وحش سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ۱۱۲ الحنفی

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

(1) دیکھئے میزان الاعتدال للذہبی ص: ۴۲۶ ج: ۳ ”مکتبہ دارالمعرفة بیروت“

ابوداؤد (2) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے الجراد من صید البحر لیکن اس میں میمون بن جابان ہے اگرچہ ابن حبان نے اسے ثقات میں شمار کیا ہے لیکن عقیلی وغیرہ نے غیر محج بہ قرار دیا ہے وقال البیہقی غیر معروف له فی السنن حدیث واحد الجراد من صید البحر۔ اسلئے ابوداؤد (3) نے دونوں روایتوں کو وہم پر محمول کیا ہے۔

سمعت (قال) اباداؤد یقول ابوالمہزم ضعیف والحديثان جميعاً وهم۔ (4)

ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔ لیس فی ہذا الباب حدیث صحیح۔

امام ترمذی کی غرض شاید یہ بتانا ہے کہ جراد حکماً صید البحر ہے یعنی بغیر ذبح کئے اس کا کھانا جائز ہے ورنہ اس میں شک نہیں کہ حدیث ضعیف ہے اور مشاہدہ بھی اس پر ناطق ہے کہ جراد خشکی میں متولد ہیں لہذا اسے بحری نہیں کہا جائے گا اور جن روایات میں ہے کہ یہ مچھلی لی چھینک سے اس کی ناک سے گرتی اور پیدا ہوتی ہے تو وہ مرفوع روایت نہیں بلکہ حضرت کعب الاحبار کی اپنی رائے ہے کافی المنوط اللامام محمد (5) جو ممکن ہے کہ اسرائیلی روایت ہو اور ابن ماجہ (6) میں راوی جو کہتا ہے کہ میں نے خود دیکھا ہے تو ممکن ہے کہ مچھلی نے اسے پکڑ لیا ہو جس سے راوی کو جو جنم دینے کا شبہ ہوا یہ ایسا ہوگا جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہم نے سانپ کی ٹانگیں دیکھی ہیں وہ درحقیقت چھپکلی ماکولہ کی ٹانگیں ہوتی ہیں۔ واللہ اعلم

محرم کے لئے صید البحر نص قرآنی جائز ہے۔ قال اللہ تعالیٰ احل لکم صید البحر و طعامہ

متاعاً لکم وللسیارة۔ (7)

تاہم ٹڈی کے بارے میں ابوسعید اصطخری اور ایک ایک روایت میں ابن عباس کعب الاحبار اور امام

(2) ص: ۲۵۶ ج: ۱ "باب الجراد المحرم" کتاب المناسک

(3) ابوداؤد حوالہ بالا

(4) ص: ۲۱۶ "باب الحلال یذبح الصید او یصیدہ ہل یا کل المحرم منہ لا" کتاب الحج

(5) مؤطا مالک ص: ۲۴۸ "فدیۃ من اصاب شیاناً من الجراد وہو محرم" کتاب الحج

(6) ابن ماجہ ص: ۲۳۲ "باب صید الحسینان والجراد" ابواب الصید

(7) سورۃ مائدہ رقم آیت: ۹۶

احمد کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی صید البحر میں شامل ہے لہذا اس کے قتل پر محرم پر کوئی جزا نہیں۔
جبکہ عند الائمہ ثلاثہ و فی روایہ عند ابن عباس و کعب و احمد اور جمہور کے نزدیک یہ خشکی کے شکار میں داخل ہے لہذا اس کے قتل پر جزاء ہے۔

نافین کا استدلال باب کی حدیث سے ہے جس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے یا ہو سکتا ہے کہ ٹڈی میں اقسام ہوں بری و بحری اگر اس حدیث کو صحیح مانا جائے تو یہ بحری پر محمول ہوگی نہ کہ مطلق جراد پر یا مطلب یہ ہے کہ اس میں عدم جزاء کا حکم نہیں بلکہ عدم لزوم ذبح کا بیان ہے یعنی یہ تشبیہ ہمہ جہتی نہیں ہے۔
جمہور کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے جو مؤطا مالک (8) مصنف عبدالرزاق (9) اور مصنف ابن ابی شیبہ (10) میں مروی ہے۔ اطعم قبضة من طعام وفيه ولتمة خير من جراد۔

باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم

عن ابن ابی عمّار قال قلت لجابر بن عبد اللہ الضبع اصید ہی؟ قال نعم قلت آکلها؟ قال: نعم قال قلت أقاله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال نعم۔
تشریح:-

ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں کفتار ہندی اور اردو میں ہنڈا یا بٹو کہتے ہیں اس کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں اور قاضی شوکانی کے کہنے سے کہ اس کی ڈاڑھیں نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک ہی جبرّا ہوتا ہے یہ درندگی کے وصف سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ یہ انسانوں کو کھاتا ہے خصوصاً سوائے ہوئے شخص کا سر کاٹتا ہے۔ معارف (1)

(8) مصنف عبدالرزاق ص: ۴۱۰ ج: ۴ رقم الحدیث: ۸۲۳۶

(9) کذابی المحلی لابن حزم ص: ۲۳۰ ج: ۷ مکتبہ دارالافتاء المجدید بیروت

(10)

میں بحوالہ اشرف لابن المذکر لکھا ہے۔

قال الاوزاعی كان العلماء بالشام يعدون الضبع من السباع ويكرهون اكلها۔

بلکہ یہ انجسٹ السباع میں سے ہے۔

اصید ہی؟ ہمزہ استفہامیہ مصدر پر داخل ہے جو کبھی بنی للفاعل ہوتا ہے یعنی صائد بلا پیشہ شکار کرنے

والا اور صیاد پیشہ ور شکاری اور کبھی بنی للمفعول بمعنی مصید آتا ہے یہاں یہی آخری معنی مراد ہے۔

قال قلت اكلها؟ ہمزہ کے مد کے ساتھ کیونکہ ہمزہ استفہامیہ ہمزہ قطعہ پر داخل ہے۔

قال قلت اقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ اقالہ کی ضمیر میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ الضبع

اصید ہی؟ کی طرف عائد ہو مگر یہ خلاف ظاہر ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مذکور مقول کی طرف راجع ہو یہ مطلب

حنفیہ وغیرہ کے خلاف بنے گا مگر اس کا جواب دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک ایجاب جزاء دوسرا اس کے حل و حرمت کا۔

پہلا مسئلہ اتفاقی ہے کہ اگر محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر ایک دنبہ ہے الا یہ کہ یہ محرم پر حملہ آور ہوا یے

میں پھر عند الحنفیہ جزاء نہیں کیونکہ یہ عادی میں داخل ہو جاتا ہے۔ کما مر من قبل مفصلاً فلینذکر

دوسرے مسئلے میں اختلاف ہے یہ مسئلہ اگرچہ ابواب الاطعمہ سے متعلق ہے لیکن زندگی پر کیا بھروسہ کہ

ہم وہاں تک پہنچ پائیں گے یا نہیں اسلئے یہاں مختصراً ہی صحیح پیش کیا جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ حلال ہے اور کھانا اس کا جائز ہے لحدیث الباب۔

عند الحنفیہ والمالکیہ یہ مکروہ بلکہ حرام ہے زیلعی نے مسند احمد سے نقل کیا ہے کہ بعض مشائخ نے سعید بن

المسیب کے سامنے اس کی حرمت کا فتویٰ دیا تو وہ خاموش رہے (2) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے۔

ابن قیمؒ نے بھی احناف کے موقف کی ترجیح بیان کی ہے کافی اعلام الموقعین۔

حنفیہ کی دلیل قرآن کی آیت و یحرم علیہم الخبائث (3) اور مسلم و نسائی وغیرہ کی حدیث ہے کل

(2) مسند احمد بن حنبل ص: ۱۶۵ ج: ۸ رقم الحدیث: ۲۱۷۶۵

(3) حورۃ الاعراف رقم آیت: ۱۵۷

ذی ناب من السباع فاکلہ حرام۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع وعن کل ذی مخلب من الطیر۔ (4)

اور شوکانی کا اس کو ذی ناب سے مستثنیٰ قرار دینا مفید نہیں کیونکہ حرمت کی علت درندگی ہے خواہ ناب سے پھاڑ کر کھائے یا جڑے سے کاٹے۔ اس طرح ترمذی اطعمہ میں اور ابن ماجہ (5) میں خزیمہ بن جزء کی حدیث میں ہے اَوِیَاکُلُ الضَّبْعِ اَحَدٌ؟ باستفہام انکار یہ حدیث اگرچہ عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف ہے مگر مسلم (6) وغیرہ کی مذکور حدیث سے مؤید ہونے کی بناء پر قابل حجت ہے۔ اگر اس کو قابل حجت نہ بھی مانا جائے تب بھی حنفیہ کا موقف بوجہ رائج ہے۔

(۱) باب کی حدیث میں حل کی تصریح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت عمرؓ پر موقوف ہے کما اشار الیہ الترمذی اگرچہ امام ترمذی نے مرفوع کو اصح قرار دیا ہے مگر یحییٰ بن سعید القطان الحنفی نے جو جرح و تعدیل کے اولین مصنفین میں سے ہیں بلکہ اولین ترین ہیں اسکو راوی (ابن ابی عمار) کے وہم پر محمول کیا ہے اس کی تائید ابوداؤد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف اتنا ہے کہ جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں۔

سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبع قال نعم ویجعل فیہ کبش

اذا صاده المحرم۔ (7)

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کا اپنا استنباط ہے کہ جب وہ صید ہے تو گویا وہ حلال ہے حالانکہ یہ تعلیل صحیح نہیں کیونکہ اصطیاد تو غیر ما کو اللحم جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔

صيد الملوک ارا نب و ثعالب

واذا رکبت فصيدی الابطال

(4) صحیح مسلم ص ۱۴۷ ج ۲۰ "باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع الخ" کتاب الصيد والذبائح "سنن نسائی ص ۱۹۸ ج ۲۰ "باب تحریم اکل السباع" کتاب الصيد والذبائح

(5) سنن ابن ماجہ ص ۲۳۳ "باب الضبع" ابواب الصيد ولفظہ ومن یا کل الضبع

(6) صحیح مسلم ص ۱۴۷ ج ۲۰ "ایضا نسائی حوالہ بالا

(7) سنن ابی داؤد ص ۵۳۳ "باب فی اکل الضبع" کتاب الاطعمہ

نصب الراية میں ہے کہ امام رازی نے اس شعر کو حضرت علیؑ کی طرف منسوب کیا ہے وہی یہ بیت۔ (8)
(۲) جب میح اور محرم میں تعارض آجائے تو ترجیح محرم کو ہوگی کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت پر

مقدم ہوتا ہے۔

(۳) اصولی مسئلہ ہے کہ جب میح اور محرم میں تدافع وتعارض ہو جائے اور تاریخ معلوم نہ ہو کہ کوئی

روایت مقدم ہے جسے منسوخ مانا جائے تو محرم کو مؤخر مان کر تاریخ قرار دیا جائے گا۔

(۴) اگر اسے مرجوح یا منسوخ نہ مانا جائے تو یہ اشکال وارد ہوگا کہ جو درندہ مرغی وغیرہ کا شکار

کرتا ہے جیسے کیدز و لومڑی وہ تو حرام ہو اور جو انسانوں کو پھانسی دیتا ہے وہ ہلال ہو؟ لہذا پھر تو ثعلب وغیرہ بھی حلال ہونا چاہئے یہ وجہ ابن العربی کے کلام سے مستفاد ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

إذا حلت الضع وهو سبع للآدمي من يحرم ماله بسبع الالددجاج وشبهها؟

(الحاشية للامام ترمذی ص ۶۷ ج ۴)

باب ماجاء في الاغتسال لدخول مكة

عن ابن عمر قال "اعتسل النبي صلى الله عليه وسلم لدخول مكة نفخ"۔

رجال:-

عبد الرحمن بن زید اسلم ہو کما قال الترمذی ضعیف ان کے دو بھائی اور بھی ہیں عبد اللہ اور اسامہ مکی بن

معین فرماتے ہیں۔ بنو زید بن اسلم یسواشی یعنی تینوں ضعیف ہیں البتہ امام احمد فرماتے ہیں عبد اللہ ثقیف والاخران

ضعیفان:-

تشریح:-

منع النفث والخاء المشدود یعنی منی اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے وقیل وادون بن عبد اللہ بن عمر۔

والصحيح ماروى نافع ان علب يه هه كه يه حديث مرفوع بيان كرنا صرف اس سند تك محدود هه ورنه باقى طرق ميں يه ابن عمر كا عمل هه البته ان كا يه عمل از روءى سنت هه سكتا هه پھر رفع صحيح هه حائنه كا چنانچه بخارى (1) ميں حضرت نافع سه روايت هه۔

كان اس عمر اذا دخل اذنى الحرم امسك عن التلبية ثم بييت بذى طوى ثم يصلى به الصبح ويغتسل ويحدث ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك قال الحافظ فى فتح البارى: يحتمل ان الاشارة به الى الاخير وهو الغسل ويحتمل انها لى الجميع وهو الاظهر۔

اسى مضمون كى روايت مسلم (2) ميں بهى هه۔ البته مؤطا مالك (3) ميں هه۔

ان ابن عمر كان لا يغسل راسه وهو محرم الامن احتلام۔

اس كا مطلب بظاھر بهى هه كه ان كا غسل بغير غسل راس كه تھا (جيسا كه عرب كا معمول تھا) كذا فى التحفه۔

تحفه ومعارف (4) ميں هه۔

قال ابن المنذر: الاغتسال لدخول مكة مستحب عند جميع العلماء الا انه ليس فى تركه عامداً عندهم فدية و كان ابن عمر يتوضأ احياناً ويغتسل احياناً۔ وقال الشافعية: ان عجز عن الغسل تيمم۔

البتة عند الجمهور راس ندب غسل كى وجه دخول مكه هه لهنذا حائضه اور نفساء كه لئه بهى يه غسل مستحب هه گو كه وه طواف نهى كر سكتى هىں جبكه عند المالكية يه غسل طواف كى وجه سه مستحب هه حائضه اور نفساء كه لئه مستحب

باب ماجاء فى الاغتسال لدخول مكة

- (1) ص: ۲۱۴ ج: ۱ "باب الاغتسال عند دخول مكة" كتاب المناسك
- (2) ديكھے مسلم ص: ۴۱۰ ج: ۱ "باب استحباب البيت بذى طوى عند ارادة الحج"
- (3) ص: ۳۳۰ "غسل الحرم" كتاب الحج
- (4) معارف السنن ص: ۱۳۹ ج: ۱

نہیں ہے۔

باب ماجاء فی دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة من اعلاها وخروجہ من اسفلها

عن عائشةؓ قالت لما جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الى مكة دخلها من اعلاها وخرج

من اسفلها۔

تشریح:-

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس عمل کو مختلف الفاظ میں تعبیر کیا گیا ہے مثلاً ترمذی نے حضرت عمرؓ کی جس حدیث کی جانب اشارہ کیا ہے وہ اس طرح ہے۔

كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل مكة دخل من الثنية العليا التي

بالبطحاء واذا خرج خرج من الثنية السفلى۔ رواه الجماعة (1) الا الترمذی

بخاری و مسلم اور بیہقی کی حدیثوں کو ملا کر تعبیریوں بنتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کداء کے راستے

داخل ہوتے اور کُدی کے راستے نکل جاتے تاہم ابوداؤد (2) کی روایت میں جو ہے ودخل فی العمرة من کدی

تو یہ غیر معتمد ہے لگتا ہے کہ اس میں راوی سے وہم ہوا ہے کما یفہم من تصریح البیہقی فصلہ فی البذل۔

بہر حال ان تمام طرق کا اس پر اتفاق ہے کہ دخول جانب شرقی سے ہوتا تھا جو باب کعبہ کے محاذات پر

باب ماجاء فی دخول النبی ﷺ مكة من اعلاها وخروجہ من اسفلها

(1) وانظر صحیح بخاری ص: ۲۱۴ ج: ۱ ”باب من این یدخل مكة“ کتاب المناسک۔ صحیح مسلم ص: ۴۰۹ ج: ۱ ”باب استحباب دخول مكة

من الثنية العليا“ کتاب الحج۔ سنن نسائی ص: ۲۹ ج: ۲ ”من این یدخل مكة“۔ ایضاً رواہ ابن حبان وابن خزیمہ واحمد کذا فی تلخیص

الحبیر ص: ۵۲۵ ج: ۲

(2) ص: ۲۵۸ ”باب دخول مكة“ کتاب المناسک

ہے یعنی عرفات، مزدلفہ اور منیٰ کی جانب سے اس کو کداء اور ثنیۃ کداء، بفتح الکاف والمعد بھی کہتے ہیں اور ابلح، ابلحاء، وھصب بھی، مکہ زاد اللہ شرفہا کا مشہور قبرستان بھی اس سمت پر واقع ہے جس کو عوام کی اصطلاح میں جنت المعلیٰ اور خواص کی اصطلاح میں حُجُون بفتح الحاء وضم الجیم کہتے ہیں۔ جبکہ خروج جانب سفلی سے ہوتا تھا جس کو کدی اور ثنیۃ کدی کہتے ہیں۔ ثنیۃ دو پہاڑوں کے درمیان تنگ راستے کو کہتے ہیں کدی بالضم والقصر یہ شعب شامیین کے قریب باب شبیکہ کے پاس ہے۔ بذل میں ہے۔

وکان بناء هذا الباب عليها في القرن السابع قلت ومارایت الباب اثرأ منه حين

حضرتها سنہ ثلاث وتسعين بعد الالف والمئتين۔

بہر حال کداء المعلّٰۃ اور کدی المسفلہ سے آنے جانے کی حکمتیں مختلف بتائی گئی ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (3) میں دیکھی جاسکتی ہے ان میں بعض وہ وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں جو عید کی نماز کے لئے آتے جاتے مختلف راستوں کو اختیار کرنے میں بتائی گئی ہیں۔

شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں۔

وانما سن لانه يكون في دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة الى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة الى قاصده وكذا تقصد كرام الناس۔ كذا في المعارف عن الفتح (4)

وفيه قال العيني فيه استحباب الدخول الى مكة من الثنية العليا والخروج من السفلى سواء فيه الحاج والمعمرو من دخلها بغير احرام وفيه استحباب الخروج من اسفل مكة للخارج منها سواء خرج للوقوف بعرفة او غير ذلك۔ تحفه میں ہے۔

قال الطيبي يستحب عند الشافعية دخول مكة من الثنية العليا والخروج من

(3) فتح الباری ص: ۴۳۸ ج: ۳ "باب من اين يدخل مكة"

(4) حوالہ بالا

السفلى سواء كانت هذه الثنية على طريق مكة كالمدنى اولا كاليمنى۔

باب ماجاء فى دخول النبى صلى الله عليه وسلم مكة نهاراً

عن ابن عمران النبى صلى الله عليه وسلم دخل مكة نهاراً۔

رجال:-

(العمري) بضم العين وفتح الميم وشدة التثنية هو عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري المدني ثبت اور ثقہ ہیں حتی کہ احمد بن صالح نے نافع میں ان کو امام مالک پر مقدم مانا ہے یہ عابد اور خامہ میں سے ہیں۔

یہاں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ یہ روایت ان کے بھائی عبد اللہ بن عمر العمري سے مروی ہو جو نافع کے سوا باقی میں ضعیف ہیں لیکن مسئلۃ الباب صحیحین (1) سے بھی ثابت ہے ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن صحیح کا حکم ہے۔

تشریح:-

جمہور کے نزدیک مکہ مکرمہ میں دن کو داخلہ مستحب ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سوائے عمرہ جرانہ کے عام معمول اسی پر رہا ہے ابن عمرؓ بھی اس طریقے پر کار بند تھے یہی حنفیہ کا مذہب ہے فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

المستحب ان يدخلها نهاراً لما كان ابن عمر لا يقدم مكة الخ الحديث ۔

عند الشافعية بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے جس کو نووی (2) نے اصح الوجہین قرار دیا ہے ان کی

باب ماجاء فى دخول النبى ﷺ مكة نهاراً

(1) صحیح بخاری ص: ۲۱۴ ج: ۱ ”باب دخول مكة نهاراً وليلاً“ صحیح مسلم ص: ۴۱۰ ج: ۱ ”باب استحباب المبيت بذي طوى عند ارادة

دخول مكة والاغتسال لدخولها ودخولها نهاراً“ کتاب الحج

(2) النووی علی صحیح مسلم حوالہ بالا

دوسری روایت اباحت کی ہے یعنی دخول ہا لیل و نہاراً سواء لافضیلة لاحد ہما علی الآخر حافظ نے حضرت عطاء سے نقل کیا ہے۔

ان شئتم فادخلوا لیلاً انکم لستم کرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان اماماً فَأَحَبَّ ان یدخلها نہاراً لیراہ الناس۔ (3)
یعنی دن کو دخول مُقْتَدِی و پیشوا کے لئے مستحب ہے تاکہ لوگوں کو پتہ چل سکے۔

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

والحمد لله على هذه المنة والنعمة
ويلیه ”باب کراہیة رفع الید عند رؤية البیت“
من بقیة ابواب الحج ان شاء الله تعالى



(3) فتح الباری ص: ۴۳۶ ج: ۳ ”باب دخول مکة نہاراً و لیل“

قد تم التخریج علی المجلد الثالث بحمد الله وعونه فله الشکر وله الحمد والصلاة والسلام علی خیر الخلق کلہم اجمعین۔

دعاؤں کے طالب: حفیظ الرحمن خفی۔ محمد لقمان شاکر

(مطبوعہ)

راہِ معرفت

کائنات، انسان، قیامت

فطرت کی حکمتوں سے حجاب اٹھانے اور کائنات میں تدبیر
جیسی عظیم عبادت کا طریقہ بتانے والی منفرد کتاب، مختصر مگر....

پڑھیے اور تفکر کی صلاحیت حاصل کیجیے! نتیجہ معرفت حق سے مالا مال ہوں۔

تالیف

مولانا کمال الدین المستر شد

استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلکٹن

دارالتصنیف

جامعہ اسلامیہ کلکٹن کراچی

نقشِ قدم و نقشِ اخلاق

نقشِ قدم

کامل دو حصے

اپنے موضوع پر مفید کتاب جس میں اخلاقیات، صفاتِ قلب اور افعالِ جوارح کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے۔ سابقہ ایڈیشنوں میں کتاب عام و خاص میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔ فائدہ تامہ کی غرض سے دونوں حصوں کو یکجا کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔

تصنیف

مولانا کمال الدین المستر شد

استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلفٹن

دارالتصنیف

جامعہ اسلامیہ کلفٹن کراچی

الزاد الیسیر فی مقدمۃ التفسیر

پر

ماہنامہ الفاروق کا تبصرہ

مولانا کمال الدین صاحب محنتی اور ایک باصلاحیت مدرس ہیں، وہ تعطیلات کے زمانے میں قرآن کریم کا دورہ تفسیر بھی پڑھاتے ہیں، زیر تبصرہ کتاب انہوں نے تفسیر کے مقدمے کے طور پر مرتب کی ہے اور اس میں اصول تفسیر کے لمبے اور طویل مباحث کو جامع، مرتب اور مختصر انداز میں جمع کیا ہے، قرآن کریم کی تعریف، موضوع، مکی اور مدنی سورتوں کا تعارف، اسباب نزول، وحی کی اقسام و کیفیت، سبعہ احرف کی تشریح، جمع قرآن کے ادوار، قرآن کریم میں ذکر کردہ فرقوں کا بیان، تفسیر قرآن کی شرطیں اور مراتب، اعجاز قرآن، مشہور مفسرین اور ان کی تفاسیر کا تعارف جیسے عنوانات کو مؤلف نے سہل اور مدرسانہ اسلوب میں بیان کیا ہے، اکثر مقامات پر حوالہ جات کا بھی اہتمام کیا ہے، یہ کتاب طلبہ، علماء اور عوام سب کے لئے مفید اور قابل مطالعہ و استفادہ ہے۔

دارالتصنیف

جامعہ اسلامیہ کلفٹن

خوشخبری

الحمد للہ ”تشریحات ترمذی“ کی

جلد چہارم انشاء اللہ عنقریب منظر عام پر آنے

والی ہے جس میں ابواب الحج کے بقیہ مباحث

اور جنازہ و نکاح کے مسائل مدلل

انداز سے بیان ہوئے ہیں

دارالتصنیف

جامعہ اسلامیہ کلفٹن